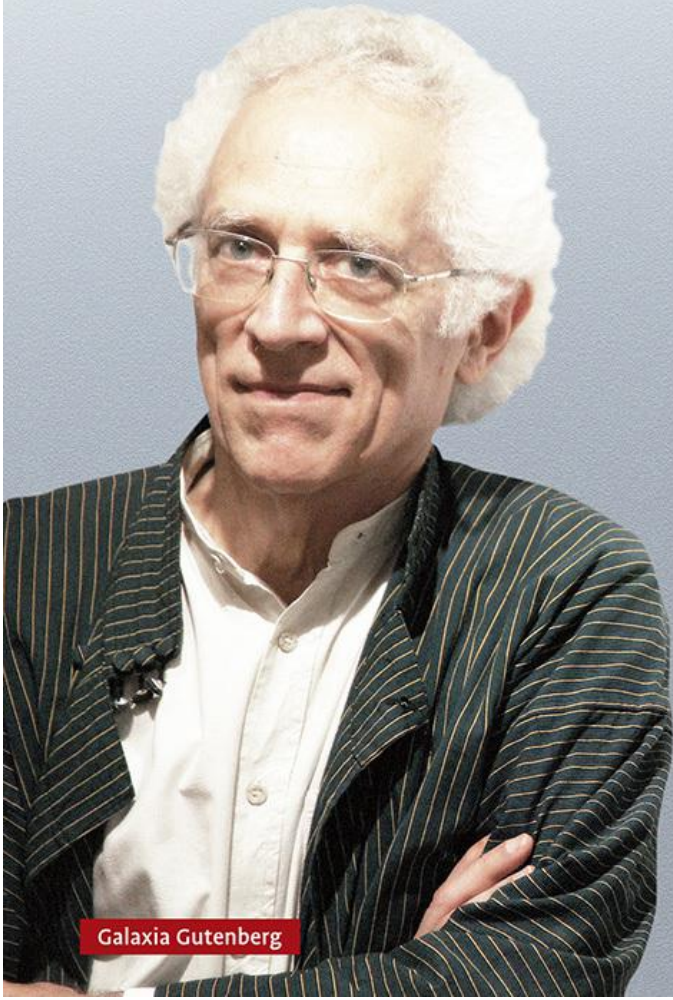
Tzvetan Todorov

Leer y vivir



Galaxia Gutenberg

Tzvetan Todorov

Leer y vivir

Galaxia Gutenberg

TZVETAN TODOROV

Leer y vivir

Prólogo de
André Comte-Sponville

Traducción de
Noemí Sobregués

Galaxia Gutenberg

Título de la edición original: Lire et Vivre

Traducción del francés: Noemí Sobregués Arias

Publicado por:

Galaxia Gutenberg, S.L.

Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª

08037-Barcelona

info@galaxiagutenberg.com

www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: noviembre de 2018

© Éditions Robert Laffont, 2018

© Versilio, 2018

Gestión de los derechos intenacionales: Susanna Lea Asssociates

© de la traducción: Noemí Sobregués, 2018

© Galaxia Gutenberg, S.L., 2018

Conversión a formato digital: Maria Garcia

ISBN: 978-84-17088-19-4

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación

pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

A los nietos de Tzvetan: Jalil, Lya y Sofia

Índice

Introducción, de Léa y Sacha Todorov

Prólogo, de André Comte-Sponville

VIVIR JUNTOS

Vida en común

Fragmentos de una moral

Religión y política

Intelectuales: ¿compromiso o responsabilidad?

Desobedecer como ciudadano

Un ministerio no deseado: la Identidad Nacional

«Podemos hacer cualquier cosa»

La pluralidad humana

La era electrónica

Memoria y justicia

Juzgar el pasado: ¿y los harkis?

Mecanismos del genocidio

No existe el deber de memoria

Argentina: los riesgos de una memoria incompleta

Romain Gary (1), lúcido y desesperado

Romain Gary (2), La nuit sera calme, un libro de transición

Vesko Branev, El hombre vigilado

Gitta Sereny, entender el mal

Guerras

Los torturadores voluntarios

Afganistán: los europeos y los estadounidenses deben marcharse

Libia: no hay guerra justa

La democracia por las armas

Siria: el discreto encanto de la guerra

Orgullosos de nuestra fuerza

Liberarse del enemigo

Europa: ¿una potencia militar?

LEER, ESCUCHAR Y VER

La búsqueda secreta de la verdad

Leer

La literatura es la ciencia humana más importante

Milan Kundera, lo que sabe el novelista

Ian Watt, ningún hombre es una isla

Escuchar

The Rake's Progress, el concierto de las artes

La traviata, el mito de la descarriada

Ver

La política en el teatro, el teatro como política

Pensamiento y pintura

Georges Jeanclos, la fuerza de la fragilidad

Susan Sontag, Ante el dolor de los demás

SABER

Las sombras de las Luces

Germaine Tillion y Lévi-Strauss, dos enfoques de las ciencias humanas

Las ciencias humanas: una mala política en el CNRS

Edward O. Wilson: ¿reducir todo a la naturaleza?

Émile Benveniste, una vida de erudito

Joseph Frank (1), un mediador

Joseph Frank (2), vivir con Dostoievski

DISCURSO DE ÁMSTERDAM

Introducción

Nuestro padre trabajó en su libro El triunfo del artista hasta el otoño de 2016. Desde hacía unos años padecía una enfermedad neurodegenerativa que le dificultaba mucho su labor. Tenía que levantarse temprano para luchar contra su propia lentitud, le costaba aguantar delante del ordenador debido a sus serios problemas posturales, y su letra era cada vez más pequeña y difícilmente legible para cualquiera que no fuera él… Pero seguramente su determinación de terminar esta obra lo ayudaba a seguir con vida. Una vez terminada, nos dijo que no quería seguir escribiendo. Como su vida intelectual había sido el centro de su existencia, la ausencia de un nuevo proyecto convertía la muerte en su única perspectiva. Así que nos alegró saber que, tras un correo de un editor preguntándole si no tenía textos inéditos que pudieran publicarse, se había dado cuenta de que disponía de unos cuantos y había decidido reunirlos, ordenarlos y mejorarlos para incluirlos en un último libro.

Abrió entonces una carpeta titulada «Libros / Vivir», en la que empezó a ordenar los textos que había seleccionado. Cuando lo hospitalizaron, a principios de 2017, en un principio para que descansara y para hacerle pruebas médicas, se aburría y no le gustaba verse reducido a su enfermedad. Le propusimos entonces ayudarlo a trabajar para que pudiera pensar en otra cosa y siguiera sintiéndose activo. Así nos dictó el índice de «Libros / Vivir».

Después de su muerte quisimos terminar este proyecto y cotejamos el índice con el contenido de la carpeta. Muchos artículos no estaban o habían cambiado de título, lo que nos abocó a una larga búsqueda en su ordenador para identificarlos todos. Luego, con la ayuda de Antoine Audouard, uno de sus editores y mejores amigos, y de André Comte-Sponville, que también formaba parte de su círculo más cercano, llevamos a cabo el trabajo de edición (relectura, reorganización y correcciones), trabajo que realizamos con placer, porque nos daba la oportunidad de seguir disfrutando de su pensamiento, y a través de él también un poco de su compañía. Esperamos que a todos los lectores les suceda lo mismo.

LÉA Y SACHA TODOROV

Prólogo

¿Cómo hablar de un amigo tan cercano, al que tanto quería? Quizá contando, con la mayor objetividad posible, lo que percibí subjetivamente de él. Tzvetan no solo era el amigo más fascinante. Era –me di cuenta muy pronto– el hombre más maravilloso con el que me he relacionado nunca: el más culto (y no solo porque hablara cinco lenguas), el más sencillo, el más atento, el más dulce, el más encantador, el más cariñoso (especialmente con sus hijos) y también uno de los más inteligentes, de los más sinceros y de los más lúcidos. Así que sus cualidades eran muchas, y poco frecuentes en los círculos intelectuales. ¿Están también en sus textos? A menudo sí, en concreto las más cerebrales. Pero no todas, o no siempre, o no tanto como nos gustaría, especialmente cuando se trata de las cualidades más íntimas o afectivas. ¿Cómo es posible? Un artista quizá lo habría logrado, pero Tzvetan nunca se consideró artista. Por lo demás, no escribía para que lo conocieran, ni para que lo quisieran. Era el menos narcisista de los escritores. Por mucho que admirara a Montaigne y a Rousseau, le habría resultado inconcebible «describirse», como el primero, o escribir sus Confesiones, como el segundo –en definitiva, convertirse en el objeto de sus libros–. Le interesaban demasiado los demás, o no se interesaba lo suficiente por sí mismo. Además aprendió el francés bastante tarde. Lo hablaba a la perfección (con un ligero acento, pero sin errores), aunque admitía que con su lengua de adopción no tenía la misma intimidad absoluta que con el búlgaro, su lengua materna, y sobre todo con el ruso, que aprendió muy pronto en la escuela y que seguiría siendo para él la lengua de la poesía, que tanto amaba. El francés es para él un instrumento que pone al servicio de su pensamiento; la claridad y la precisión le bastan. Sabe que, en la manera de escribir y de pensar, está más cerca de Raymond Aron (al que admira y que me descubrió) que de Camus (al que aprecia). Más inteligencia que emoción, más hechos que afectos, más conocimiento que arte. En definitiva, demasiada claridad, como estos dos autores, para que los pedantes acepten valorarlo en profundidad. Imposible que Todorov caiga en la trampa de tantos ensayistas franceses que quieren deslumbrar en lugar de iluminar, ser originales en lugar de decir la verdad y ser

justos, y para conseguirlo multiplican las paradojas y los juegos de palabras, que explican, observaba sonriendo, que les cueste tanto superar la prueba de la traducción. Él, por el contrario, es uno de los autores en lengua francesa más traducidos en todo el mundo, y no por casualidad. Es uno de los más cultos (y en casi todas las ciencias humanas), uno de los más claros y uno de los más esclarecedores.

Resulta algo extraño, y se debe solo a su muerte, que yo prologue hoy a un autor tan reconocido y de bastante más edad que yo (era trece años mayor que yo). Lo contrario habría sido más normal. Cuando yo era estudiante, Todorov ya era famoso como teórico de la literatura, y estaba más de moda que en la actualidad. Era un referente «tendencia», aunque entonces no lo llamábamos así, lo que quizá explica que en aquel momento no me apeteciera profundizar en él. No lo conocería hasta mucho después (en 1990, creo, porque preparábamos juntos un número de Lettre Internationale, que nos había encomendado su director, Antonin Liehm). Entretanto, los objetos de investigación, incluso la metodología, del a veces llamado «Todorov II» se habían desplazado significativamente respecto del «Todorov I». Le interesan cada vez menos las estructuras y los signos, y cada vez más los individuos y el sentido. Se relaciona cada vez menos con los círculos vanguardistas (había estado muy cerca de Barthes, de Derrida, de Tel Quel…), y recurre cada vez más a documentos de archivos y a los grandes autores del pasado. Pagó el precio mediático. Sus destacados trabajos como historiador de las ideas –y por lo tanto también como humanista más que como antropólogo, como moralista más que como semiólogo– le granjearon más éxito (más lectores en todo el mundo) y menos prestigio (en París y entre los esnobs) que dos décadas antes. Buena señal. Su juventud en Bulgaria, es decir, en un país totalitario, lo había vacunado contra la ideología, la mentira, las falsas apariencias, lo políticamente correcto (que pretende conjugar moral y política, como en los países totalitarios, pero esta vez bajo el dominio de la moral) y contra todo discurso alejado de la realidad o que mostrara, como escribía al principio de Nosotros y los otros, una «evidente disparidad» entre «el vivir y el decir», disparidad que había observado al otro lado del telón de acero y que le sorprendió volver a ver, aunque en otras formas, en tantos intelectuales parisinos de la

década de 1960… Poca cosa para él. Era demasiado íntegro para aceptar este tipo de impostura, y demasiado culto para permitir que la moda o el éxito lo afectaran. Eligió a sus maestros: en un principio Bajtín y los formalistas rusos, Benveniste y Jakobson, después, y cada vez más, Montaigne y Rousseau, Montesquieu y Benjamin Constant, Paul Bénichou y Raymond Aron, Primo Levi y Vasili Grossman, Romain Gary y Germaine Tillion. Es decir, intelectuales básicamente liberales y algunos personajes discretos, amantes de la justicia y de la misericordia.

También eligió claramente su bando: el de la democracia liberal y el humanismo universalista. Lo que no le impedía, como veremos en este libro, denunciar con dureza las nefastas consecuencias de la «ideología neoliberal», que quiere someterlo todo a la economía, ni lo llevaba a hacerse ilusiones sobre la humanidad. No se trata de «creer en el hombre», ni de «hacerle un panegírico». ¿Quién puede pasar por alto que somos capaces de lo peor? Pero en cualquier caso es una posibilidad entre otras, lo que confirma que podemos «actuar libremente, hacer también el bien».[1] El humanismo de Todorov es «crítico» (en este sentido es como el equivalente en el ámbito ético del «racionalismo crítico» de Karl Popper en el ámbito del conocimiento) y a la vez «temperado». Es más una moral que una religión del hombre. Lo explica, por ejemplo, en Memoria del mal, tentación del bien. Señala que el humanismo crítico se distingue por dos características:

La primera es el reconocimiento del horror del que son capaces los seres humanos. El humanismo, aquí, no consiste en absoluto en un culto al hombre, en general o en particular, en una fe en su noble naturaleza; no, el punto de partida son, aquí, los campos de Auschwitz y de Kolyma, la mayor prueba que se nos haya dado en este siglo del mal que el hombre puede hacer al hombre. La segunda característica es la afirmación de la posibilidad del bien. No del triunfo universal del bien, de la instauración del paraíso en la tierra, sino de un bien que lleva a considerar que el hombre, en su identidad concreta e individual, es el fin último de su acción, a valorarlo y a quererlo.[2]

Esto nos lleva directamente a este volumen que me han pedido que prologue. Reúne «textos circunstanciales», por así decirlo, sobre temas muy distintos (escritores y artistas a los que Tzvetan admiraba, páginas de historia y de geopolítica, reflexiones sobre moral o sobre ciencias humanas…) y abarca unos treinta años. Este libro es especialmente valioso porque muestra tanto la diversidad de intereses de su autor como el carácter unitario de su orientación. La profunda armonía resultante responde sin duda al pensamiento de Todorov, cuya coherencia constataremos, pero también los que para él son sus dos principales adversarios: el maniqueísmo, que quiere creer que todo el bien está en un bando, y todo el mal en el otro, y el nihilismo o «relativismo radical», que pretende que no hay bien ni mal, que todo vale y todo es inútil. Lo que Tzvetan había vivido en Bulgaria en los primeros veinticuatro años de su vida le pareció cada vez más una refutación suficiente tanto del uno como del otro. Los nihilistas se equivocan, porque el mal existe, y el totalitarismo ofrece un ejemplo indiscutible (en Todorov hay una especie de moral negativa, un poco en el sentido en que hablamos de teología negativa: el bien siempre es incierto o discutible; el mal, no). Y los maniqueos también se equivocan, porque actúan como los ideólogos totalitarios: («Somos el Partido del Bien», «Quien no está con nosotros está contra nosotros», etc.) y se creen exentos de todo mal. Contra ello, nuestro humanista crítico, maestro del matiz, defiende la «moderación» de Montesquieu, la lucidez de Rousseau (de quien cita la Carta sobre la virtud: «El bien y el mal brotan de la misma fuente») y quizá sobre todo la indulgencia desilusionada –aunque no desalentada ni desalentadora– de Romain Gary. Por ejemplo, estas líneas de La Signature humaine:

La «bestia inmunda» no está fuera de nosotros, en un lugar lejano, sino dentro de nosotros. Concluida la Segunda Guerra Mundial, Romain Gary, que había luchado contra Alemania como aviador, llegó a esta conclusión: «Lo que hay de criminal en el alemán es el hombre». Tiempo después añadía: «Se dice que lo que el nazismo tiene de horrible es su lado inhumano. Sí. Pero es preciso rendirse ante la evidencia de que ese lado inhumano forma parte de lo humano. Mientras no admitamos que la inhumanidad es algo humano, seguiremos en la mentira piadosa» [...] Por eso nunca

conseguiremos librar a los seres humanos del mal. Nuestra única esperanza no es erradicarlo definitivamente, sino intentar entenderlo, limitarlo y domesticarlo admitiendo que también está presente en nosotros.[3]

«Banalidad del mal», como decía Hannah Arendt; «fragilidad del bien», añade Todorov (es el título de un libro suyo dedicado a la «salvación de los judíos búlgaros»). Retoma el tema en varios artículos aquí reunidos. No hay ni monstruos ni superhombres. Solo hay seres humanos, todos imperfectos, todos falibles, pero no por ello iguales (son iguales «en derechos y en dignidad», pero no en hechos y en valor). La experiencia de los campos de concentración lo confirma. La moral, lejos de desaparecer, como creyeron algunos, o mejor, aunque a veces desaparece, no se pone de manifiesto, pese a que subsiste o resiste, solo que de forma más espectacular, ya sea como «virtudes heroicas» (poder, valor, principios…), o con mayor frecuencia como virtudes cotidianas (dignidad, preocupación por los demás, compasión, bondad…). Hobbes se equivoca. No es cierto que el hombre sea un lobo para el hombre, o no es más que una posibilidad, en absoluto una necesidad. La «fragilidad del bien» no impide lo que Todorov llama su «banalidad». En el mundo hay «muchos más actos de bondad de los que admite la "moral tradicional", que ha tendido a valorar lo excepcional, cuando de lo que se trata es de nuestra vida cotidiana».[4] Nueva impugnación del nihilismo, aunque esta vez positiva.

Según Todorov, estas virtudes cotidianas son más frecuentes en las mujeres que en los hombres, y estaban mucho más desarrolladas en Tzvetan que en la mayoría de sus homólogos masculinos. Digamos que supo desarrollar hasta un punto poco frecuente su parte femenina –sin ser en absoluto afeminado–, y esto explicaba en cierta medida su sorprendente poder de seducción, que respondía a su delicadeza, su sutileza y su sensibilidad, a las que se añadía su no dejarse engañar por las ideas –que sin embargo conocía mejor que nadie– y preferir siempre a las personas singulares y concretas, frágiles y cambiantes. Podríamos resumir estas observaciones diciendo que Tzvetan era lo contrario de un gañán o un machista, es evidente, pero seguramente sería un error considerar que se trata

solo de un rasgo de su carácter. Todorov, al que le gustaba tanto Romain Gary, por lo demás un hombre rodeado de mujeres y un luchador heroico, compartía con él lo que yo llamaría un feminismo normativo, es decir, no solo la exigencia de igualdad entre hombres y mujeres, que debería ser obvia, sino también la idea de que los valores son en cierto sentido «sexuados»,[5] como la humanidad, y que en esta bipolaridad la feminidad desempeña el papel más positivo. Lo leeréis en un artículo de este libro, pero no me resisto al placer de citar por extenso, para enlazar sus pensamientos, los comentarios que el ensayista hace del novelista:

En la raíz de muchos males, Gary ve una masculinidad pervertida, lo que llamamos machismo, «las ganas de ir de duro, de auténtico, de tatuado». Lo ve en el comportamiento irascible de los conductores, en los elogios del heroísmo, en los conflictos entre jefes de Estado, en la mitología estadounidense del «triunfador», del «vencedor», creada por Jack London, Fitzgerald y Hemingway, en el culto al éxito, en la fascinación por el poder y en el elogio de Don Juan: «Cojones, solo cojones». La reacción de Gary: «Me desentiendo cada vez más de todos los valores llamados masculinos». O en otro estilo: «La mierda en la que todos nadamos es una mierda masculina».

Por eso no sorprende que el valor que reivindica sea la feminidad, en lo que tiene de vulnerable y al mismo tiempo de compasivo. Espera «desarrollar esa parte de feminidad que todo hombre posee, si es capaz de amar» y constata: «Lo primero que se nos pasa por la cabeza cuando hablamos de “civilización” es cierta dulzura, cierta ternura maternal». O también: «Todos los valores de la civilización son valores femeninos [...] El hombre –es decir, la civilización– empieza en las relaciones del niño con su madre».

De ahí cierta proximidad de nuestros dos ateos o agnósticos con el espíritu de los Evangelios (Gary, citado por Todorov: «Por primera vez en la historia de Occidente, una luz de feminidad iluminaba el mundo»), y a veces una gran severidad con la mentalidad de su tiempo. A Tzvetan le horrorizaba la violencia, la vulgaridad y la

agresividad. Se notaba tanto en su comportamiento cotidiano como en sus textos (no le interesaba la polémica), y tampoco era ajeno a sus posicionamientos políticos. Era todo lo contrario de un belicista y de un «neoconservador». Apasionado defensor de la democracia liberal y de los derechos humanos, era muy hostil a toda voluntad de exportarlos por la fuerza. No le gustan ni el presunto «derecho de injerencia» ni las guerras supuestamente «humanitarias». Lo explica también en varios artículos de este libro. Pero esto, que tiene que ver con la geopolítica, también forma parte de su concepción de la moral.

A nuestro humanista «desarraigado», como él decía, no le atraen nada el nacionalismo, la guerra, las cruzadas y la buena conciencia. Desconfía de los Estados, de las multitudes, de los grupos e incluso de las abstracciones. Explica que la moral, aunque de contenido universal, «solo puede vivirse en primera persona» (lo que la diferencia del moralismo), y solo en beneficio de individuos que también son singulares (lo que la diferencia de la ideología). «Estar dispuesto a pagar con tu vida para que venzan tus ideas no es en sí mismo una virtud moral.» Muchos fanáticos son capaces de hacerlo, fanáticos que «asesinan para que no se asesine más». En el fondo, Todorov solo cree en los individuos, que solo existen en función de las relaciones que establecen entre ellos, sin las cuales no serían nada (toda subjetividad es intersubjetividad; el humanismo es un individualismo relacional, y por lo tanto lo contrario del solipsismo). Se toma la moral en serio, tanto «frente a lo extremo» como en las circunstancias más corrientes de la vida privada, pero le horrorizan los moralistas. La moral es necesariamente «personal y subjetiva», porque siempre consta de «dos elementos: yo, a quien pido, y otro, al que doy», por lo que «la forma más breve de enunciarla» sería: «Solo exigirse a uno mismo, y solo ofrecer a los demás». Esto no es razón para renunciar a la propia felicidad. Tzvetan, que nada tenía de asceta, cree más en los «placeres» de la bondad (cuyo mejor ejemplo era para él su madre) que en la austeridad del «deber» (oposición que toma prestada de Rousseau). Sencillamente, la felicidad no siempre es posible; la bondad o la compasión, sí. Nadie está obligado a ser un héroe, ni está autorizado a hacer lo peor, ni está eximido de hacer al menos un poco de bien cuando le es posible.

Merece la pena mencionar los magníficos libros que Todorov dedicó a la pintura: Elogio del individuo (sobre la pintura flamenca del Renacimiento), Elogio de lo cotidiano (sobre los pintores holandeses del siglo XVII), La pintura de la Ilustración (sobre Watteau, Goya y otros pintores)... Estos tres títulos dicen algo esencial sobre el hombre que era, dotado para la vida y la amistad, y también sobre su pensamiento: primacía del individuo y de la vida cotidiana, pero abiertos –por la autonomía de la razón– a lo universal. Encontraremos ecos de ello en algunas de las páginas siguientes, así como de su amor a la música y, por supuesto, a la literatura. Observaremos que los contemporáneos están muy presentes. Tzvetan, a menudo reticente frente a algunas aberraciones del arte llamado «contemporáneo» (en especial de las artes plásticas), no se encerraba en la nostalgia. Por el contrario, estaba muy abierto a los artistas de su tiempo (algunos de sus mejores amigos eran pintores o escultores) cuando encontraba en ellos cosas que admirar, sobre las que reflexionar («la pintura piensa», escribió) y con las que emocionarse. De ahí varios de los textos reunidos en este libro, ejercicios de admiración tan generosos como estimulantes. Todorov, lector incansable, experto melómano y apasionado de la pintura, desconfiaba tanto del arte presuntamente «vanguardista» («que da resueltamente la espalda a las tradiciones y quiere ir en paralelo con la revolución política») como del «presentismo», que olvida el pasado, y del «pasadismo», que sacrifica el presente y el futuro. Era su manera de ser moderno, y era la correcta.

«Discípulo de la Ilustración», como él mismo decía, pero consciente de sus sombras, y por lo tanto de sus límites y de sus posibles derivas, Todorov lanza sobre nuestra época, que nos ayuda a entender, una mirada a la vez penetrante y amplia, crítica y tonificante, informada y tranquila. Se muestra «responsable» en lugar de «comprometido» (según sus propias palabras), atento en lugar de militante, comedido en lugar de extremista, pacífico en lugar de pacifista, y equilibrado en lugar de maniqueo. Al menos en estas cualidades sus libros se parecen a él, y encontraremos estas cualidades en el presente volumen. Tzvetan, a diferencia de muchos otros autores más famosos que él, no era ni un presuntuoso ni un charlatán. Era un suave intransigente, un intelectual lúcido (desgraciadamente, la expresión no es un pleonasmo), un erudito humilde, un investigador enciclopedista y pedagogo (un

«contrabandista», decía él), un humanista sin ilusiones y un ciudadano del mundo, moderado y exigente. Por eso es tan importante leerlo: nos hace más inteligentes, más humildes y más críticos, más conscientes de la complejidad del mundo y de nuestra condición trágica.

Leerlo no consolará a los que lo quisieron de haberlo perdido, pero nos ayudará a todos a vivir un poco mejor, o un poco menos mal, y es todo lo que podemos pedirle a un libro.

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

■

1. Todorov, Le Jardin imparfait (La pensée humaniste en France), París, Grasset, 1998, «Épilogue», p. 332. Todas las citas sin referenciar están extraídas de este volumen. [Traducción española: El jardín imperfecto: luces y sombras del pensamiento humanista, Barcelona, Paidós, 1999.]

2. Mémoire du mal, tentation du bien (Enquête sur le siècle), París, Robert Laffont, 2000, «Épilogue» (reproducido en Le Siècle des totalitarismes, París, Robert Laffont, 2010, p. 865). [Trad. esp.: Memoria del mal, tentación del bien, Barcelona, Península, 2002.]

3. La Signature humaine (Essais, 1983-2008), París, Seuil, 2009, pp. 271-272, que remite en nota a dos libros de Romain Gary, Tulipe (1946), París, Gallimard, 1970, p. 85, y Les Cerfs-volants, París, Gallimard, 1980, p. 265. La expresión «librar del mal» es sin duda una alusión, explícita en la continuación del texto, a Dios y al Evangelio de Juan, 17:15. [Trad. esp. en Todorov, La experiencia totalitaria, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009, pp. 296-297.]

4. Face à l’extrême, París, Seuil, 1991, «Épilogue» (reproducido en Le Siècle des totalitarismes, op. cit., frase citada en p. 317).

5. Face à l’extrême, op. cit., pp. 319-321.

VIVIR JUNTOS

Vida en común

Fragmentos de una moral

Artículo publicado en la revista Lettre Internationale,

n.º 28 (primavera de 1991).

EL MAL Y EL BIEN

La moral tiene que ver con el bien y el mal. Pero ¿qué es? Me gustaría partir no de definiciones, sino de algunas reminiscencias que observo que sustentan mis reacciones.

El ejemplo más puro del mal, para mí y para muchos otros, es el sufrimiento de los niños. A este respecto son bien conocidas las apasionadas palabras de Iván Karamazov previas a su «poema» sobre el Gran Inquisidor. Iván quiere demostrar que existe un sufrimiento que nada puede justificar, y por eso decide hablar de los niños. Tras varias historias preliminares, cuenta tres anécdotas que remiten a su país, Rusia. Un señor «culto y de un ambiente ilustrado» azota a su hija de siete años, al parecer por disfrutar del placer de torturarla; la niña grita: «¡Papá, papá, papaíto!». Un hombre y su esposa pegan y maltratan a su hija de cinco años, por la noche la encierran en una letrina, le untan la cara con sus excrementos y la obligan a comérselos. Un general que vive en el campo está furioso con un niño de ocho años que ha hecho daño a uno de sus perros; lo agarra, lo obliga a desnudarse y suelta sobre él a su jauría de galgos; los perros lo despedazan ante la mirada de su madre. Sea cual sea el placer sádico de los torturadores, para Iván lo más importante es que ningún resultado ulterior puede redimir este sufrimiento en estado puro de seres que aún no han pecado, ni «todo el universo del conocimiento», ni «la armonía suprema», ni la felicidad del género humano.

Estos casos sirven para que tanto Iván Karamazov como otros después de él pongan en cuestión, si no la existencia de Dios, al menos su justicia. Pero también nos ofrecen un patrón práctico del

mal: todo lo que recuerda a esos sufrimientos. Es cierto que son extremos, incluso puede parecernos de mal gusto este carácter excesivo, esta acumulación de horrores, pero así los quiere Iván. Elige a propósito el caso más impresionante, el más irrefutable, para que lo entiendan. Aquí lo extremo dice la verdad de lo común, hace evidente lo que en otro caso podría ser discutible. Y debemos concederle que, traspasado cierto umbral, los detalles del sufrimiento no cuentan. Para saber lo que es el mal, dice Janusz Korczak (en la bonita película de Wadja), no necesitamos a los nazis, basta con ver a un borracho pegando a un niño.

Pero en nuestra vida, incluso estos gestos son ahora poco frecuentes. ¿Podemos seguir utilizando el mismo patrón? Todo padre hace sufrir a sus hijos alguna vez, de acuerdo, pero no los tortura. Sin duda es preciso apelar aquí a otra diferencia. Creemos que algunos sufrimientos que les infligimos son por su bien, en caso contrario no aprenderían a comer, a vestirse o a estarse quietos. Los dejamos solos, y eso les hace llorar, pero en caso contrario nunca serían autónomos. Son los beneficiarios de una intención generosa, y cualquier abuso que imaginemos o que recordemos («te pego por tu propio bien») no anulan la exactitud del principio: no ayudamos a nuestros hijos si solo procuramos complacerlos.

Pero esta justificación desaparece cuando inflijo sufrimiento no por su bien, sino por el mío. El hombre que se marcha de casa para ser más feliz en otro sitio (no hablamos ya de armonía suprema ni de felicidad de la humanidad) dejando atrás los gritos de su hijo: «¡Papá, quiero ir contigo! ¡Papá, quiero ir contigo!», no tortura físicamente y no obtiene ningún placer del sufrimiento que inflige, pero tampoco cierra la puerta para garantizarle a su hijo de dos años una gran autonomía, aunque para consolarse a sí mismo se diga que el niño estará mejor así. Nos preguntaremos si la felicidad aquí no compensa la desgracia allá. No se trata de aritmética. Seguramente hay casos en los que debamos hacer infelices a diez personas para que dos sean felices, pero solo si no somos una de esas dos personas. Moralmente, no es lo mismo que hacer sufrir a alguien para evitarle un sufrimiento mayor o para asegurarse una mayor comodidad.

Me avergüenza admitir que mi idea del bien está vinculada a la

imagen de mi madre. ¿No estaré idealizándola, como todos los hijos? Pero de entrada no todos los hijos piensan lo mismo, y además para este debate no importa si me equivoco. Solo puedo dar testimonio de mi imagen de ella, y no tengo la menor duda de que esa imagen ha determinado mi idea del bien. Mi madre pasó su vida preocupándose por los demás. No se dedicaba a hacer obras de caridad, no, pero, después de que una enfermedad la obligara a dejar su trabajo, se dedicó totalmente a sus seres queridos: sus hijos, su marido, su hermana soltera y bastante bohemia, y varios amigos (evidentemente es un mal ejemplo para las mujeres de hoy en día, pero lo que me interesa aquí no es el aspecto sociológico). Nunca la vi hacer el menor gesto egoísta. Pero esa preocupación constante no iba acompañada de lo que tan a menudo envenena sus frutos. No daba la impresión de sacrificarse y de esperar que se dieran cuenta para recibir después los dividendos de sus acciones. Se ponía contenta precisamente cuando podía ocuparse de las personas que la rodeaban. Su placer parecía pasar por el de los demás, y no le proporcionaba ningún placer ocuparse de sí misma. Solo era feliz cuando conseguía contribuir a la felicidad de los demás. Tampoco se ponía nunca como ejemplo, y nunca la oí haciendo un comentario «moral» a los demás, ni una «reflexión». Todo sermón le era ajeno.

Pero ¿puede ser que su comportamiento no tuviera nada de moral? ¿No es el acto moral el que realizamos venciendo nuestras inclinaciones y para ajustarnos al deber, no para encontrar placer en él? Kant dice: «El deber es una constricción con vistas a un fin que no se quiere de buen grado».[1] Sin duda mi madre no era una persona de deber, en este sentido de la palabra, y si la moral es deber, tampoco debía de ser moral. Sin embargo, sé que era buena. Pero al decir esto, ¿no supone Kant que todas nuestras inclinaciones son oscuras? No diré que son de color rosa. Incluso mi madre, que era bastante excepcional a este respecto (hasta el punto de que lamento que no fuera más egoísta), seguramente no se dejaba llevar por su tendencia a la generosidad. Quería que los demás fueran felices, y lo que hacía no era tan natural para ella como lo es para una gata amamantar. La voluntad no debe confundirse con la naturaleza, pero tampoco consiste siempre en separarse de la naturaleza, en superar la oposición de las inclinaciones. La virtud puede proceder de un conflicto con nuestra naturaleza, pero

también de su sublimación. Nuestras inclinaciones son múltiples y diversas, y el altruismo es tan innato como el egoísmo (como ya decía Rousseau). Los actos de bondad pueden proporcionar gran alegría a quien los lleva a cabo, pero no por eso se convierten en automáticos.

Creo que si le hubieran preguntado a mi madre si se consideraba una persona moral o virtuosa («una santa»), habría contestado que no. Así suelen reaccionar los «salvadores», esas personas virtuosas que durante la Segunda Guerra Mundial se dedicaron a salvar la vida a perseguidos, en especial judíos, y descartaron toda otra forma de resistencia. Cuando, mucho tiempo después, historiadores o sociólogos admirados les preguntan por qué actuaron así, por qué arriesgaron su vida y la de sus seres queridos por salvar a desconocidos, siempre contestan: no podía hacer otra cosa, vino solo, y además no hice nada extraordinario, no tengo ningún mérito, es lo más natural del mundo; llamaron a mi puerta y la abrí. No les gusta nada que los consideren héroes o santos. Porque estos gestos les resultaran «naturales», los llevaran a cabo sin esfuerzos sobrehumanos y les hicieran felices, ¿debemos concluir que carecían de virtud? Tal uso de la palabra sería muy extraño. Los salvadores llevaban a cabo actos de voluntad sin por ello ir contra su naturaleza. Actuaban «de buen grado».

¿Quiere esto decir que «buscaban su interés», como cualquier egoísta, porque en el fondo hacían lo que les proporcionaba placer? Es lo que sugería en el siglo XVIII Helvétius, al que hoy siguen algunos psicoanalistas más o menos salvajes: solo nos mueve el interés, la generosidad no está menos motivada por la satisfacción que me procura que su contrario. Esta teoría puede ser correcta desde un punto de vista lo bastante abstracto, pero a esos niveles se nos escaparía no solo la vida moral de los hombres, sino también toda su existencia social, lo que comporta algunos inconvenientes. Conozco a dos hermanas cuyos padres se habían hecho viejos y estaban enfermos. Una se negó a ocuparse de ellos argumentando que no se llevaba demasiado bien con ellos y que además eran más felices solos. La otra se los llevó a su casa y los cuidó hasta que murieron. ¿Debería decir que se trata de dos comportamientos igual de egoístas, porque la segunda también buscaba su satisfacción, y que para alcanzarla simplemente había tomado un camino

indirecto?

LA MORAL: PERSONAL Y SUBJETIVA

La acción moral tiene algo de paradójico: aunque universal en su contenido, solo subsiste por la singularidad de su ejecución. Esta singularidad es incluso doble: necesita un sujeto y un destinatario, siempre particulares, y no cualesquiera.

Una acción puede tener como destinatario (o beneficiario): o yo mismo; o algunas personas a las que conozco; o un grupo de individuos anónimos (mis compatriotas, los obreros, los repatriados); o una abstracción: la libertad, el comunismo, la historia, la humanidad, Dios. Existen, por supuesto, casos de transición (entre la segunda categoría y la tercera, o entre la tercera y la cuarta), así como combinaciones entre ellas, manifiestas o encubiertas, armónicas o cojas. Sin embargo, podemos ponernos de acuerdo en los casos típicos y creo que aceptaríamos excluir de la moral las acciones de la primera y de la última categoría, las que se dirigen a mí mismo y a las abstracciones (aquí el cero es igual a infinito).

Yo soy el beneficiario: denominador común de gran cantidad de acciones, muchas de ellas indispensables para sobrevivir y que todos llevamos a cabo. Lo que no nos impide diferenciar entre los gestos egoístas y los demás. Podemos añadir que el egoísmo no suele avanzar sin protegerse. O se justifica recurriendo a otros valores (me declaro contrario al «sacrificio», que, como todo el mundo sabe, solo produce personas frustradas), o se disimula como manera de alcanzar un objetivo noble: para hacer felices a los demás antes debo ser feliz yo, así que en primer lugar me dedico a ello (es la transposición personal de la promesa política de un futuro radiante; entretanto nos servimos).

Mis acciones se dirigen a una abstracción: soy, según el caso, héroe, mártir o fanático. Pero mi objetivo ya no son las personas, así que estas pueden convertirse en un medio. Lenin lidera la lucha en

nombre de la revolución y de la humanidad, por lo tanto es lícito masacrar a individuos. Los ayatolás llegan al mismo resultado en nombre de Dios. En la cárcel, Eichmann explicaba que todas sus desgracias procedían de que era un «idealista», es decir, de que prefería las abstracciones a las personas. Si tomamos la palabra en este sentido, tenía razón. Estar dispuesto a pagar con la vida para que venzan las ideas no es en sí mismo una virtud moral, porque no es «personal», su objetivo no son las personas. Por el contrario, aquellos cuyo fin último es la felicidad de los individuos no pueden permitirse reducirlos a cenizas por su bien, ya que su proyecto se anularía por sí mismo. Tadeusz Borowski, el cruel cronista de Auschwitz, ironizaba sobre los «que asesinan para que se deje de asesinar a los hombres». El amor a la abstracción les hacía olvidar lo que esta ocultaba.

Quedan las otras dos categorías: las acciones dirigidas a mis íntimos o a grupos de población, es decir, las prácticas estrictamente morales (privadas) y las prácticas político-morales (públicas). Lo que tienen en común es que no nos sometemos a códigos tradicionales (lo que solemos llamar moral), sino que actuamos por la felicidad de los individuos. No se puede prescindir de la persona humana. Vasili Grossman dice: «Es la bondad de una anciana que, al borde del camino, da un trozo de pan a un preso que pasa, es la bondad de un soldado que ofrece su cantimplora a un enemigo herido, la bondad de la juventud que se apiada de la vejez, la bondad de un campesino que esconde en su granja a un anciano judío».[2] Pero también la de un amigo que viene a echarte una mano en la mudanza, la del niño que ayuda a su abuelo a cortar la carne y la de la madre que lava la blusa de su hija, acciones que nada tienen de heroico. Hay que añadir que la definición de esta felicidad debe dejarse a los interesados, no serles impuesta por su benefactor. Yo tenía un primo que deseaba ardientemente hacerme feliz, pero según su propia idea de la felicidad, de modo que debía sufrir no solo su tiranía, sino también la obligación de estarle agradecido por algo que en realidad me había hecho infeliz.

Desde este punto de vista, hacer el bien no es necesariamente una acción moral (a menos que el bien esté delimitado de la misma manera: el bien que causamos a las personas). Ir a La Meca, rezar o comer poco tampoco tienen que ver con la moral. No más que la

excelencia griega. Cierto que Aquiles es el más poderoso, y esa es su virtud, pero no tiene nada de moral. El valor solo es moral si se pone al servicio de las personas. La inteligencia no es en sí misma moral.

La acción moral no solo se dirige a personas concretas, sino que además debe tener como sujeto a una persona en concreto: yo. Importa saber si me exijo a mí mismo esa acción o se la exijo a otro. En el primer caso soy moral, pero en el segundo solo moralizador. Hacer discursos moralizadores para pedir a los demás que hagan el bien no tiene nada de acción moral, incluso es lo contrario. El hecho de dirigir la exigencia moral a otro en lugar de a uno mismo anula inmediatamente su valor moral. Las condiciones en que se enuncia son más importantes que el contenido del enunciado. Los predicadores rara vez son seres morales. Solo puedo poner de ejemplo a los demás, nunca a mí. Por eso la moral es necesariamente personal y subjetiva, y siempre consta de dos elementos: yo, al que pido, y los demás, a los que doy («mi propia perfección y la felicidad de los demás»,[3] decía Kant). Es el enunciado más breve de su regla: solo exigirse a sí mismo y solo ofrecer a los demás. El equilibrio de estos dos elementos siempre es delicado y no se presta a la reglamentación. Sería grave destruirme sin que los demás sacaran provecho.

El ser moral se diferencia del moralizador, pero también del moralista. El primero exige de sí mismo, el segundo de los demás, y el tercero no pide nada a nadie, sino que reflexiona sobre cuestiones morales, cuestiona el sentido de los acontecimientos históricos o de episodios de la vida cotidiana, escribe ensayos sobre moral… No se dirige a nadie en concreto, en todo caso a sus contemporáneos, incluso a la humanidad o a Dios. Los juicios que formula (justos o injustos, poco importa) no le añaden virtud. El moralista se mueve ante todo no en el plano moral, sino en el del conocimiento, que en sí mismo es ajeno a la moral. No es seguro que un gran moralista como La Rochefoucauld fuera una persona moral. Pero podemos pasar del uno al otro. A eso se refiere Marco Aurelio cuando escribe: «No seguir discutiendo sobre el tema de qué debe ser un hombre de bien, sino serlo».[4] Dicho de otra manera: dejar de ser moralista y ser moral. «Tienes que» y «debes» no introducen acciones morales; solo «debo» o «puedes»... Pero todos sabemos que es fácil comportarse

como un moralizador, no demasiado complicado ser moralista, y bastante difícil ser moral.

Algunas acciones políticas (las mejores) apuntan, como las acciones morales, a la felicidad de las personas. Pero solo pasan a ser morales si, por así decirlo, pago con mi propia persona. Simone Weil combina la moral con la política cuando, para llamar la atención sobre la escasez de alimentos en la Francia ocupada, se obliga a consumir solo las raciones que asignan a los franceses del interior. En este ejemplo vemos que la moral no implica necesariamente que la acción sea eficaz. Los efectos beneficiosos de las acciones políticas suelen ser más importantes: conseguir la semana laboral de cuarenta horas, vacaciones pagadas y seguro médico para todos contribuye a la felicidad de muchas personas, y no importa saber si los que promovieron estas reformas fueron individuos morales o no, si se exigieron a sí mismos lo que pedían a los demás. La (buena) política aspira a reforzar la justicia, pero cumplir la ley no convierte a nadie en moral. Es más, desconfiaríamos de un juez que aspirara a la santidad mediante el ejercicio de su profesión. Lo que le pedimos es que aplique la ley, y solo la ley, no que sea virtuoso.

El carácter subjetivo y personal de la acción moral conlleva una paradoja: al ser moral por excelencia no se le conoce. Arendt, fiel al espíritu de Jesús, escribe: «En el momento en que una buena acción se hace pública y conocida, pierde su específico carácter de bondad».[5] El ser moral no aspira a que los demás conozcan sus buenas acciones. Todo lo contrario. Si alguien hace el bien para difundir su buen nombre, lo que hace ya no es el bien. Pero ¿cómo conocer entonces la existencia de las personas morales? Pues mediante el relato de los testigos. La experiencia moral solo puede vivirse en primera persona, pero solo puede decirse en tercera. Sócrates necesita a Platón, Jesús a los evangelistas, y Milena Jesenská a Margarete Buber-Neumann. Es preciso que el sujeto se haya aplicado a sí mismo sus exigencias para que sea algo más que un moralista, para que sea una persona moral. Pero solo un tercero puede dar testimonio de ello.

No hay dos tipos de hombre, los morales y los que no lo son. Todos son unas veces morales, y otras no. «La forma atrofiada de algunos

árboles de un bosque no nos permite asignarles una variedad específica de plantas»,[6] dice Kant. Cierto. Sin embargo, a veces, ante la amplitud del mal, dudamos y nos preguntamos por qué esos árboles están atrofiados y otros rectos. Ante determinados grandes crímenes («contra la humanidad») solemos sorprendernos. ¿Cómo es posible? ¿Carecían esos individuos de sentido moral? La mayoría de las veces la respuesta es no. Lo defectuoso no era su sentido moral, sino su percepción del mundo. Condicionados por la ideología del Estado, no veían seres humanos, sino enemigos a los que exterminar. Pero ver el mundo como quisiéramos que fuera ¿no es un defecto en el que caemos todos? Creer que el ser amado está dotado de todas las virtudes y que el mundo entero confirma nuestra elección ¿no es el primer efecto de la pasión que todos conocemos? Afortunadamente, en estos casos no se nos pide que matemos a alguien (no literalmente, en todo caso). Todos los hombres forman parte de la misma especie, y sin embargo también sabemos que para algunos satisfacer sus deseos prevalece sistemáticamente sobre el sufrimiento que se inflige a los demás. Para otros no.

¿De dónde nos viene la exigencia moral? De nosotros mismos, no de un sermón. ¿Por qué le interesan los temas morales?, me preguntó una vez (después de las doce de la noche) un periodista. No sabía qué contestarle. No empecé a interesarme por estos temas hasta después de cumplidos los treinta y cuatro años. En mi caso coincidió con la decisión de tener un hijo, seguramente porque la relación con los hijos escapa a la economía habitual de las relaciones humanas (dar y recibir). Pero de mi caso no puede extrapolarse una norma.

¿UNA MORAL, HOY?

Si alguien afirma que es posible imaginar una moral moderna común, se topa con contraargumentos respecto de cada uno de los tres términos de esta frase.

En primer lugar, el de moral. La moral implica que nos

preocupemos por el bienestar de los demás. Pero creemos que nuestra época ha hecho un descubrimiento psicológico o antropológico, a saber, que el individuo solo se preocupa realmente de su propio bien, que solo obedece a su interés (al parecer nuestra época es más lúcida que todas las demás a este respecto). Sin restricciones externas (impotencia de las iglesias, amoralidad del Estado), cuesta ver qué podría empujarlo a ir contra sus intereses. Sobre todo porque podemos asignar al interés egoísta nombres más atractivos. «Para ella, ser fiel a sí misma es más importante que los compromisos con los demás», me dijo M. sobre una amiga suya. ¿Quién podría objetarlo? La realización individual, la autenticidad, esa fidelidad concreta con uno mismo y el be yourself son hoy en día los valores más seguros.

La idea de consenso, de generalizar la exigencia moral, no es menos problemática. Otros observadores, más perspicaces que los anteriores, comentan que a lo que asistimos hoy en día no es a la desaparición de la moral, ya que seguimos apelando o sometiéndonos a ella, sino a la imposibilidad de fundamentarla, y por lo tanto de legitimarla, y de que la compartan todos los miembros de la comunidad. Lo característico del mundo moderno es el advenimiento de la autonomía como valor, pero si todos podemos poner en cuestión cualquier ley y buscar en nosotros mismos su justificación, ¿por qué vamos a aceptar reglas comunes? Solo la voluntad puede fundamentar la moral. Pero sabemos bien que las voluntades humanas divergen, de modo que nos vemos abocados a la pluralidad de valores y a la tolerancia a todos los niveles. También en este caso parece que la modernidad haya descubierto una verdad que a las épocas anteriores se les escapó.

Por último, la situación moderna en sí ha sido objeto de críticas devastadoras. ¿No es su principal característica la creciente privatización, lo que hace que las democracias modernas tengan tan poco que ver con la democracia original, la de los griegos? Arendt cuenta en La condición humana que para los griegos el mundo privado de la familia se limitaba exclusivamente a «subsistir»: alimentarse y reproducirse. Era una cuestión de necesidad, no de libertad. La libertad, y las virtudes relativas a ella, estaban reservadas al espacio público. Así que no es sorprendente que se tuviera en baja estima ese mundo privado. «Un hombre que solo

viviera su vida privada [...] no era plenamente humano»,[7] solo era un «espécimen de la especie animal llamada género humano».[8] «Vivir una vida totalmente privada significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales para una verdadera vida humana [...] estar privado de la posibilidad de realizar algo más permanente que la vida.»[9] El ámbito público es «el espacio de la excelencia humana». ¿Qué pensar entonces del mundo moderno, con su privatización a ultranza y la desaparición de toda vida pública? Parece que en Francia nos empeñamos en engañarnos: «Desde el declive de su ámbito público, antaño glorioso, los franceses se han convertido en maestros del arte de ser feliz rodeados de "pequeñas cosas", entre sus cuatro paredes, entre la cama y el armario, el sillón y la mesa, el perro, el gato y el jarrón con flores, aplicando a todo ello un cuidado y una delicadeza que [...] bien pueden parecer todo lo exclusivamente humano que subsiste en el mundo».[10] ¿Cómo no ver que en realidad los pobres franceses se sumergen en «la futilidad de la vida individual»?

¿Podemos salvar algo del proyecto moral tras críticas tan de base? No estoy seguro, pero haré algunas reflexiones generales.

Es cierto que las acciones humanas están motivadas por la aspiración a la felicidad, pero ¿el camino hacia la felicidad pasa necesariamente por la satisfacción del interés personal? La psicología (o la antropología) que subyace a esta deducción (que por lo demás no es nueva, estaba ya en Helvétius y en otros antes que él) me parece un poco limitada. Incluso los autores más «egotistas» pensaban lo contrario. «No le encuentro el gusto a ningún placer si no tengo comunicación»,[11] aseguraba Montaigne, y Rousseau iba más allá: «Nuestra más dulce existencia es relativa y colectiva, y nuestro verdadero yo no está totalmente en nosotros».[12] Los demás nos asustan, es verdad, y la primera reacción es encerrarse en uno mismo, soñar que eres autosuficiente. Pero una vez superado el miedo, descubrimos que la alegría que nos proporciona relacionarnos con los demás, preocuparnos por ellos, nos lleva más allá que satisfacer nuestro interés inmediato, fuente de placer efímero. Para ser moral no es preciso sustituir la felicidad por el deber. En realidad, cuando actúa en conformidad con la moral, el individuo no va contra su interés (no actúa de forma exclusivamente desinteresada). La felicidad de los demás le aporta

una inmensa gratificación, y por eso no se atribuye ningún mérito. Es, por así decirlo, egoísmo, pero tan diferente de lo que solemos entender por esta palabra que probablemente sea mejor no llamarlo así.

La elección de un posicionamiento moral no nos viene impuesta por una instancia exterior incontestable (si no nos limitamos a que nos parezca bien lo que recomienda el papa), y es evidente que la ciencia, tan venerada en nuestro mundo, no puede legitimar una elección en detrimento de otras, porque el deber ser no se fundamenta en el ser. En el supuesto caso de que la ciencia demostrara mañana que los hombres son más inteligentes que las mujeres, o a la inversa, de ahí no podríamos deducir que los unos deben someterse a los otros. Pero ¿he agotado todas las legitimaciones posibles y debo resignarme a justificar mi moral por el mero hecho de que es la mía, de que es producto de mi voluntad y no de la de otro? Si prefiero el antirracismo al racismo, no es solo porque me gusta más, sino también porque reivindico los principios de universalidad y de dignidad de la persona, y la superioridad de estos principios puede argumentarse racionalmente. Creo que lo característico de la moral moderna no es tanto su ausencia de legitimidad cuanto su carencia de vínculos con los poderes vigentes. Podemos ponernos de acuerdo sobre el bien y el mal, pero no estamos obligados a hacerlo. ¿Deberíamos lamentarlo? Los debates públicos, las arduas búsquedas de consenso y las deliberaciones de los diversos comités éticos no producen resultados inmediatos, pero esa lentitud es indisociable del funcionamiento de la democracia. En general, la prefiero.

Sin duda el ámbito privado ha aumentado en el mundo moderno en detrimento de la esfera pública, aunque no en las proporciones que imagina Arendt. Pero ¿por qué lo privado debería reducirse a la función animal de subsistir? Por el contrario, me da la sensación de que en lo privado es donde se ejerce la acción moral con mayor comodidad. No corre el riesgo de servir a la ciudad o a la patria, a Dios o al comunismo. Solo puede dirigirse a seres humanos concretos, porque en el mundo privado no hay otros. La virtud no está ausente de este mundo, sino que es una virtud doméstica o cotidiana. Se expresa ante todo como preocupación por los demás (lo que evidentemente no equivale a colocar la «vida» por encima

de todos los demás valores), pero también adquiere otras formas. La actividad mental también es una virtud privada, ya que concierne a otros seres además de a mí. Esto se aplica a la creación y al consumo de arte, a la producción y a la adquisición de conocimientos. De esta forma, el discurso del moralista, como otros discursos de conocimiento, puede también convertirse en una acción moral. La dignidad es otra virtud privada, aunque se dirija más a uno mismo que a los demás. Al actuar de acuerdo con nuestra voluntad, podemos conducirnos de manera que nos respetemos a nosotros mismos, y entonces una parte de la persona satisface las exigencias de la otra. La moral privada es accesible a todos (y todos la ponen en práctica ocasionalmente), no está reservada a los sabios y a los santos, pero ello no implica que sea una moral de baja calidad.

Por lo tanto, la moral no es ajena al mundo privado. Todo lo contrario. En el mundo privado se siente especialmente cómoda. Sin embargo, ¿no decimos desde Shakespeare «all's fair in love and war», en el amor y en la guerra todo está permitido, precisamente en los dos ámbitos que escapan a la reglamentación de la vida pública, porque los interlocutores resultan estar demasiado cercanos o demasiado alejados? Si todo está permitido, si todo es justo, ¿de qué serviría la exigencia moral?

Por supuesto, podríamos replicar que el amor no agota las relaciones entre seres queridos, como tampoco la guerra entre extraños. Pero además no estoy seguro de que estos dos ámbitos sean tan ajenos a la moral como parecen a primera vista. Basta con leer cualquier testimonio de tiempos de guerra. Los relatos de atrocidades se alternan con los que constatan que se mantuvieron escrúpulos morales. Durante la Segunda Guerra Mundial, el pueblo de Chambon-sur-Lignon, en las Cevenas, pudo convertirse en un refugio para los judíos que huían no solo porque algunos franceses intentaron ayudar a los que lo necesitaban, sino también porque un comandante de la Wehrmacht se negó a enviar el ejército a ese pueblo porque admiraba la abnegación de los salvadores. La mera idea de un crimen contra la humanidad desborda el ámbito estrictamente legal e invade el de la moral, ya que las acciones a las que apunta no son ilegales, sino contrarias a algunos principios que fundamentan también los juicios morales.

¿Y el amor? Amar a alguien no tiene nada que ver con la moral. Dejar de amarlo tampoco, piense lo que piense el amante contrariado. Es cierto que este intenta que el que se marcha se sienta culpable, intenta convencerlo de que comete mucho más que un error, una falta grave, pero en realidad este gesto se inscribe en la economía del intercambio: tú me privas de tu amor, y yo te privo (querría privarte) de tu conciencia tranquila, de la posibilidad de disfrutar tranquilamente de tu nueva felicidad, que comete el tremendo error de no incluirme. Todo esto es verdad. Pero el amor no siempre se mueve en el vacío de la pasión, no se reduce al encuentro de dos deseos. Otros elementos se mezclan, sobre todo con el tiempo: los hijos nacidos de la relación o la propia duración del compromiso. Tras once años y medio de vida en común, mi vecino J. abandona a su mujer, a la que acaban de diagnosticar esclerosis múltiple. Dice que no es por egoísmo, por supuesto, sino porque será mejor para ella no sentir que se ha convertido en objeto de su compasión. Entiendo que no quiera ocuparse de una enferma hasta el fin de su vida, pero no consigo convencerme de que su gesto no tenga nada de inmoral.

Esta infidelidad entra en el ámbito del juicio moral, pero por una razón concreta: la aparición de la enfermedad ha alterado la economía del intercambio. No todos los casos son tan sencillos. Creo que un cuento recopilado por los hermanos Grimm («Las tres hojas de la serpiente») nos ofrece muchas enseñanzas a este respecto. Un hombre se casa con una princesa con la condición de que cuando uno de los dos muera, el otro lo siga a la tumba. Poco después la princesa cae enferma y muere. El hombre se desespera, pero cumple su palabra. Una vez en la tumba, descubre una manera de devolverle la vida. La princesa resucita y los dos vuelven a su reino. Aquí es donde las cosas se ponen interesantes. En lugar de estarle muy agradecida, la princesa sufre una extraña metamorfosis, «parecía que todo el amor que sentía por su marido había abandonado su corazón». Se enamora del capitán del primer barco que llega e incluso intenta librarse de su marido lanzándolo al mar. Había recuperado la vida gracias a la fidelidad de su marido, pero, una vez resucitada, no quiere saber nada de él. Su marido ya se lo ha dado todo, así que el intercambio debe continuar en otro lugar. El primer gesto es admirable, pero el segundo no es inmoral.

En un mundo privado de Dios o de trascendencia secular (el Reich, el comunismo), por lo tanto en un mundo privado, la única manera de introducir lo absoluto en lo relativo, lo infinito en lo finito, es establecer determinadas relaciones humanas, pese a que todo en ellas debería recordarnos que son eminentemente frágiles. No es idolatría, no creemos en las personas por carecer de Dios, sino que postulamos, aunque no lo vivamos así, que esa relación en concreto estará dotada de un estatus de absoluto. Es hasta cierto punto una apuesta –exclusivamente humana, no divina, como la de Pascal–, pero en la que en realidad nunca perdemos, tanto si ganamos totalmente (es muy raro) como si perdemos, porque en este caso conocemos la aspiración al absoluto, que es infinitamente mejor que no conocerla. Lo pagamos con el sufrimiento, es cierto. Este amor, convertir el problema en algo absoluto, también es una acción moral.

La virtud privada tropieza con la enorme dificultad de decir la moral. Si la decimos en público, deja de ser privada. Seguramente por eso es tan poco conocida. ¿Cómo contar lo cotidiano? Escapa a los filósofos y a los historiadores; algunos novelistas y poetas lo intentan con más éxito.

■

1. Emmanuel Kant, Métaphysique des moeurs: doctrine de la vertu, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, p. 56. [Trad. esp.: Metafísica de las costumbres, Madrid, Tecnos, 1994.]

2. Vasili Grossman, Vie et Destin, Lausana, L'âge d'Homme, 1983, p. 383. [Trad. esp.: Vida y destino, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007.]

3. Emmanuel Kant, op. cit., p. 56.

4. Marc Aurèle, Pensées pour moi-même, libro X, París, Librairie Garnier Frères, p. 174. [Trad. esp.: Marco Aurelio, Meditaciones, múltiples ediciones.]

5. Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, París, Calmann-Lévy, 1961, p. 86. [Trad. esp.: La condición humana, Barcelona, Paidós, 1993.]

6. Emmanuel Kant, op. cit., p. 139.

7. Hannah Arendt, op. cit., p. 77.

8. Ibid., p. 56.

9. Ibid, p. 70.

10. Ibid., p. 62.

11. Michel de Montaigne, Essais, III, ed. de Pierre Villey, París, PUF, 1992, p. 986. [Trad. esp.: Ensayos, múltiples ediciones.]

12. Jean-Jacques Rousseau, Œuvres complètes, París, Furne, 1836, p. 71.

Religión y política

Intervención en el Théâtre des Idées, en el festival de Aviñón,

sobre el tema «¿Regreso de lo espiritual?», 13 de julio de 2008.

Abordaré el tema de este encuentro no como filósofo, que no lo soy, sino como historiador de las ideas y comentarista de la vida pública contemporánea. El punto de partida me lo proporcionará un hecho político reciente, dos discursos del presidente de la República francesa, Nicolas Sarkozy, sobre este tema, el lugar de la religión en la democracia moderna. El primer discurso lo ofreció en la basílica de San Juan de Letrán, en Roma, el 20 de diciembre de 2007, y el segundo ante el CRIF, el Consejo Representativo de las Instituciones Judías, el 13 de febrero de 2008. Por supuesto, estos discursos no los escribió el presidente, sino sus consejeros anónimos, y para mí es lo que tiene interés. No se trata del pensamiento original de un individuo –al que nadie le pide que sea filósofo–, sino de una especie de opinión oficial del Estado francés, del que el presidente es portavoz. Por lo tanto, los discursos del presidente son significativos porque expresan cierto consenso público, y en especial porque los temas forman parte de un debate también presente en otros países europeos.

Los temas son dos. El primero tiene que ver con la identidad cristiana de un país como Francia, aunque en realidad también de Europa. El segundo es la diferencia entre moral religiosa y moral laica. Abordaré rápidamente el primero y me detendré más en el segundo.

Sobre el primer punto, he aquí varias frases que resumen el pensamiento del presidente (pero también del Estado francés y de muchos otros comentaristas, todo sea dicho): «Las raíces de Francia son básicamente cristianas»,[1] «Arrancar la raíz es perder el significado, debilitar los vínculos de la identidad nacional»,[2] «Debemos [...] asumir las raíces cristianas de Francia, incluso valorarlas».[3]

Señalo en primer lugar el término «básicamente», que implica que la Europa actual también tiene otras raíces, no cristianas. En efecto, si consultamos a los autores –muchos– que han abordado la cuestión de la identidad europea, vemos que siempre enumeran también otras tradiciones importantes. Como el legado de la Grecia clásica, al que los europeos deben el desarrollo de la racionalidad y del conocimiento objetivo, y el de la Roma antigua, con el papel que otorgó al Estado y a la ley, e incluso el de la primera modernidad, la que va del Renacimiento a la Ilustración, y que nos aporta las ideas de individuo y de autonomía, y por lo tanto también de democracia liberal.

Entre estos elementos diferentes se establece necesariamente una jerarquía. Pero aunque nadie puede pasar por alto el papel del elemento cristiano, no está tan claro que ese papel sea dominante (o «básico»). Personalmente diría que si debiéramos atribuir un papel especial a una de estas tradiciones, no podría ser otra que la Ilustración. Todas las demás tradiciones se presentan como un todo, y ninguna reserva un lugar a las demás. En la época de la Ilustración se valora por primera vez no determinada tradición, sino la posibilidad de que coexistan en un marco único. En el siglo XVIII, pensadores como Vico, Montesquieu, David Hume y Herder empiezan a descubrir las ventajas de la pluralidad, ya no solo de la unidad. Podríamos decir que sustituyeron el dicho antiguo «La unidad hace la fuerza» por otro, que es también el nuestro en la actualidad: «La pluralidad hace la fuerza», una pluralidad de la que, por supuesto, forma parte la religión (o mejor, las religiones) cristiana(s). El reconocimiento de que todos tenemos derecho a creer, pensar y actuar libremente dentro del marco de la ley sí que es un elemento básico, o prioritario, de la identidad europea.

Al expresar mis reservas sobre este primer punto ha parecido que aceptaba la idea de que la identidad actual es consecuencia directa de las raíces del pasado. Pero no creo que esta idea sea correcta. Siguiendo un instante con la metáfora vegetal, señalaría de entrada que nadie se come las raíces del manzano… Nos comemos el fruto, cuyo sabor depende de las raíces, es cierto, pero también de muchas otras cosas: del sol, de la humedad y de los injertos al que el árbol haya sido sometido a lo largo de su historia. El sabor final del fruto, la identidad definitiva, solo se relaciona indirectamente con las

raíces, que son un elemento entre muchos otros. Pero prefiero dejar de lado la comparación con las plantas, porque la primera característica de una identidad cultural, o espiritual, o ideológica, es que está en constante transformación. Solo las culturas muertas no cambian. Volviendo al ejemplo de Europa: en el año 0 no era cristiana, en el año 1000 toda Europa era cristiana, y en el año 2000 Europa se convirtió, en el plano legal, en un continente laico. Este paso del paganismo a la religión y después al laicismo (o secularización) no se entendería si nos limitáramos a la metáfora de las raíces y los frutos. Mi imagen favorita para hablar de la identidad cultural es el barco Argos, el de Jasón y los argonautas, que zarparon en un barco, pero la duración del viaje les obligó a cambiar todas las tablas, todas las velas y todas las fijaciones. Aun así, volvieron al puerto en el mismo barco, el Argos… La función es más importante que la sustancia, lo otro se convierte en lo mismo. La identidad pasada, sea la que sea, no puede decidir en exclusiva nuestro presente.

Por último, unas palabras sobre la idea de que «debemos valorar» estas raíces. Si se trata de un deber, salimos de la historia y entramos en el ámbito político. ¿Debe realmente el Estado democrático moderno defender la religión, en concreto el cristianismo, y más concretamente aún, en el caso de Francia, el catolicismo? Me pregunto si esta manera de formular el problema no confunde aún más el origen y el sentido. Varios principios democráticos que defendemos tienen efectivamente su origen (también) en la tradición cristiana, como la universalidad, el respeto a la dignidad de todos e incluso la separación de lo temporal y lo espiritual. Pero en su actividad actual el Estado democrático no favorece a una categoría de ciudadanos en detrimento de las demás, en principio vela por el bienestar de todos, ya sean cristianos, musulmanes, budistas o ateos.

Así llego a mi segundo tema. En efecto, si el presidente recomienda valorar determinado legado por encima de los demás, es porque lo considera superior, o en cualquier caso más apropiado para el momento presente. O, retomando sus palabras, porque la moral religiosa nos aporta algo de lo que carece la moral laica, moral exclusivamente humanista. ¿En qué consiste exactamente esa diferencia, incluso esa superioridad? Los discursos del presidente

contienen varios elementos que justificarían la valoración.

En primer lugar, la diferente naturaleza de las cuestiones abordadas. «Ninguna de estas diferentes perspectivas [no religiosas y que tienen que ver con la emancipación de los individuos, la democracia, el progreso técnico, la mejora de las condiciones económicas y sociales, la moral laica, el comunismo, el nazismo] pudo satisfacer la profunda necesidad de los hombres y de las mujeres de encontrar sentido a la existencia.»[4] Por respetables que sean las actividades cotidianas (formar una familia, dedicarse a la investigación científica o luchar por ideas elevadas), «no responden a las preguntas fundamentales del ser humano sobre el sentido de la vida y sobre el misterio de la muerte. No pueden explicar lo que sucede antes de la vida y lo que sucede después de la muerte».[5]

Por lo tanto, solo la religión responde a las preguntas «¿cómo se originó la vida?», «¿cuál es el sentido de la existencia?», «¿hay algo después de la muerte?» y «¿de dónde procede el mal?».

Es cierto que la especie humana se caracteriza, respecto de todas las especies vivas, por la conciencia de su finitud (la de todo individuo), y por lo tanto por la angustia ante la muerte y por las preguntas que esta plantea. También es cierto que la ciencia no pretende responder a preguntas sobre el sentido de la vida (o del universo, o de la existencia de la especie, o de mi vida en concreto). Por otra parte, hoy en día la ciencia (la biología) tiene algo que decir respecto de muchas otras preguntas que antaño formaban parte de la religión y del mito, como sobre el origen de la vida (vida orgánica en la tierra o vida del individuo), incluso sobre lo que sucede después de la muerte de cada persona. En lugar de la inmortalidad eterna, la ciencia (la psicología) concibe la vida antes del nacimiento y después de la muerte por formar parte de una cadena humana ininterrumpida: todo lo que hemos recibido de los que nos precedieron (los otros en mi memoria, mi conciencia y mi mente), todo lo que entregaremos a los que vengan después (yo en la memoria de los otros). Esta existencia va más allá de la vida individual, sin que ello implique que sea eterna. La historia, la psicología y la antropología tienen mucho que enseñarnos sobre el origen del mal, y sus respuestas son más creíbles y más constructivas. Aunque no son definitivas, trazan caminos que

merece la pena explorar.

No podemos situar los dos tipos de respuesta, la científica y la religiosa, en el mismo nivel de respetabilidad. Hacerlo sería equivalente a pedir (como sucede a veces en Estados Unidos) que en la escuela se enseñe tanto la selección natural como el «diseño inteligente», porque ambas teorías son igualmente respetables. Las respuestas que la ciencia da a estas preguntas, por provisionales que sean, tienen el mérito de no depender de la fe de quien las da, sino de abrirse universalmente a todos, a todos aquellos que acepten observar la experiencia y utilizar la razón.

El segundo argumento en favor de la moral religiosa sería la presencia, dentro de ella, de la trascendencia, la propia idea de Dios. «Lo espiritual es la tendencia natural de todos los hombres a buscar la trascendencia. Lo religioso es la respuesta de las religiones a esta aspiración fundamental [...] Una moral sin vínculos con la trascendencia está más expuesta a las contingencias históricas y en último término a la simplicidad.»[6] Por lo tanto, mejor «las creencias sin contingencias inmediatas», es decir, las creencias religiosas.

A decir verdad, también hay religiones sin dios, y por lo tanto sin una trascendencia de naturaleza radicalmente diferente de lo que existe aquí abajo. Pero quisiera abordar esta cuestión desde una perspectiva diferente. ¿Es cierto que los hombres que no creen en Dios no conocen la trascendencia, es decir, no reconocen realidades que desborden y dominen el mundo de las experiencias inmediatas en el que se mueven? En cuanto abandono mi yo –y todos nosotros lo hacemos constantemente–, coloco una entidad ajena a mí. Para calificarla de trascendente, basta un solo ser o entidad al margen de mí que prefiero a mí mismo. Emmanuel Levinas, filósofo de lo religioso, escribe: «El único valor absoluto es la posibilidad humana de dar prioridad a los demás frente a uno mismo».[7] Esta trascendencia puede afectar a un solo individuo, pero a veces se amplía al grupo de personas a las que quiero especialmente, incluso a la comunidad de la que soy miembro, y para algunos de nosotros a toda la humanidad. De modo que no equivale a una «contingencia inmediata», sino a una trascendencia.

El tercer argumento tiene que ver con el compromiso existencial concreto de los que profesan una u otra moral. El presidente afirma:

«El profesor nunca podrá sustituir al pastor o al cura en la transmisión de valores y en la enseñanza de la diferencia entre el bien y el mal [...] porque siempre carecerá de la radicalidad de haber sacrificado su vida y del carisma de un compromiso apoyado en la esperanza».[8] Y concreta lo que piensa: «Jamás he dicho que el profesor fuera inferior al cura, al rabino o al imán para transmitir valores. Sencillamente, dan testimonio de cosas diferentes. El primero da testimonio de una moral laica, basada en la honestidad, la tolerancia y el respeto [...] El segundo da testimonio de una trascendencia que resulta mucho más creíble en la medida en que se presenta como cierta radicalidad de vida».[9]

En definitiva, la superioridad del sacerdote responde al hecho de que dedica toda su vida a defender la fe, mientras que todos nosotros, incluso los que tienen fuertes convicciones morales o políticas, tenemos también otras preocupaciones, profanas. Confieso que este argumento, que marca una diferencia, cierto, me preocupa un poco, porque creo que se aplica también a todos los fanáticos, por ejemplo a revolucionarios que, sin tener fe en una trascendencia divina, están dispuestos a sacrificar su vida por su causa, a someter el más mínimo gesto de su existencia a la consecución de su objetivo. El fascista y el comunista convencidos comparten esta «radicalidad» en su compromiso, pero eso no hace su causa más justa ni más recomendable para la vida en democracia. Incluso podemos preferir, en lugar de esta moral del sacrificio, que sería la prueba suprema de la virtud, una moral del riesgo calculado, como la de las madres y los padres que quieren proteger a su hijo.

El último argumento es de carácter histórico y tiene que ver con las consecuencias de la elección que hayamos hecho. El presidente escribe: «El drama del siglo XX, de esos millones de personas arrojadas a la guerra, el hambre, la separación, la deportación y la muerte, no surge de una idea de Dios excesiva, sino de su temible ausencia».[10] Las grandes religiones son ajenas al totalitarismo y a su «mundo sin Dios». Otros autores han defendido la misma idea, por ejemplo, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, el poeta y ensayista angloamericano T.S. Eliot, para quien la democracia liberal y el fascismo solo se diferencian como versiones soft y hard de un mismo género, el materialismo ateo. La han defendido también, con variantes, personalidades tan influyentes como el

disidente ruso Aleksandr Solzhenitsyn y el papa Juan Pablo II.

Cabe preguntarse si esta argumentación no se apoya en un «tercero excluido» desproporcionado. En el mundo contemporáneo somos muchos los que rechazamos el totalitarismo sin sentirnos obligados a profesar una religión. En el plano político, constatamos que las democracias seculares son en buena medida responsables de la victoria sobre el nazismo durante la Segunda Guerra Mundial, y que incluso son totalmente responsables de la oposición al imperio soviético comunista. Es cierto que las democracias son culpables de cierta cantidad de acciones reprobables, especialmente en sus colonias, pero ¿no es precisamente porque en estos casos traicionaron sus propios principios humanistas de igual respeto para todos? Sugerir que el defecto del totalitarismo es la ausencia de Dios obliga a asimilar totalitarismo y democracia: todos ateos.

El presidente cree que la República debe alentar la fe: «Un hombre que cree es un hombre que espera. Y a la República le interesa que haya muchos hombres y muchas mujeres que esperan».[11] «A la República le interesa que exista también una reflexión moral inspirada en creencias religiosas.»[12] Por lo tanto, hay que introducirla en la escuela pública: «Nuestros hijos también tienen derecho a encontrarse, en un momento de su formación intelectual y humana, con religiosos comprometidos que los abran a la cuestión espiritual y a la dimensión de Dios».[13]

La democracia en ningún caso exige luchar contra la presencia de la religión en la esfera pública. El laicismo no consiste en cuestionar las religiones, sino en establecer un marco legal e institucional que permita su coexistencia pacífica y asegure la libertad de conciencia de todo el mundo. A la República le interesa que exista una reflexión moral, pero que no recomiende ni prohíba nada respecto de sus fuentes. Podemos defender la moral humanista sin recurrir a la fe, y por lo tanto unir a los que profesan diferentes religiones, así como a los creyentes y los no creyentes. Los niños tienen derecho a encontrarse con religiosos, por supuesto, pero ni tienen ni deben tener la obligación, cosa que sucedería si se introdujera la formación religiosa en el plan de estudios.

Es más, la exigencia de defender la fe no es propia del espíritu del cristianismo. Recordemos las hermosas palabras de san Pablo, que,

en la primera epístola a los corintios, explica que la fe no es determinante, que la esperanza no es determinante, que lo que importa por encima de todo es el amor, el amor humano universal. Lo que le permite concluir: «El que ama al prójimo ha cumplido la Ley» (Romanos 13:8). «Toda la Ley en esta sola palabra se cumple: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo"» (Gálatas 5:14). Un precepto cristiano que merece ser escuchado en la actualidad.

INTERVENCIÓN EN EL CURSO DEL DEBATE

La imagen de nuestra vida social resulta demasiado esquemática si nos limitamos a dividirla en pública y privada, y exigimos que todo acto se sitúe en un grupo o en el otro. Al menos yo prefiero diferenciar entre el ámbito legal, el de las leyes y las instituciones, y el ámbito público y social, por así decirlo, del que se ocupan los periódicos, el de las opiniones que se expresan políticamente y el del debate entre partidos y grupos sociales; por último, un ámbito íntimo, en el que pedimos encarecidamente que no intervengan los poderes públicos, ni el Estado ni los diferentes grupos sociales. El ámbito legal debe ser neutral; el ámbito social no podría serlo, porque es el espacio de los enfrentamientos, las luchas ideológicas y las luchas de influencia. Por lo tanto, no hay razón para excluir del debate público a los ciudadanos con sólidas creencias religiosas con el pretexto de que se trata de creencias religiosas, cuando no impedimos que los liberales, los marxistas y los ecologistas participen en él e intenten influir en sus conciudadanos.

Las intervenciones anteriores plantean otros dos aspectos. En primer lugar, el del miedo imperante, muy presente en nuestras sociedades. Como Massimo d'Alema, conozco el texto de Dominique Moïsi, un politólogo francés que describió las pasiones políticas contemporáneas; pasiones que, sin ser las únicas presentes, desempeñan un papel dominante en diferentes partes del mundo. Yo mismo reflexiono sobre este tema desde hace un tiempo, y mi último libro aborda por extenso las reacciones de «miedo», de «resentimiento» y de «apetito» –o de «esperanza»– que agitan nuestro mundo.[14] En concreto, y en lo que respecta a nuestra parte

del mundo, me dan mucho miedo los que tienen miedo, porque temo que si tenemos miedo por nuestros seres queridos –más aún que por nosotros mismos–, somos capaces de las peores vejaciones y los peores crímenes. Los mayores crímenes del pasado se cometieron en nombre de la protección de los seres queridos, para asegurarles el bien. Hay que estar muy atento al peligro que comporta esta actitud.

Vuelvo por último sobre otro punto respecto del liberalismo. A lo largo de la historia, esta palabra ha tenido significados diversos, y algo que ilustra esta diversidad es que a ambos lados del Atlántico los liberales están en lugares opuestos del espectro político. En Estados Unidos los liberales son socialdemócratas; en Europa son conservadores. Cuando aludimos a los grandes principios liberales, pensamos ante todo en la tradición de la libertad de conciencia, por la que hubo que luchar contra la intolerancia religiosa y que después se extendió a toda la vida pública con la defensa de la «libertad de los modernos», como decía Benjamin Constant a principios del siglo XIX, la libertad que hace que dentro de un determinado territorio el individuo sea libre e independiente, incluso cuando el pueblo detenta el poder.

Hoy en día la palabra liberalismo –lo que Charles Larmore llamó neoliberalismo– tiene un significado totalmente diferente: una doctrina que elimina todo poder que no sea económico. Desde este punto de vista, tiene más que ver con el totalitarismo que conocimos a principios del siglo XX que con el antiguo liberalismo. El liberalismo clásico es por definición pluralismo, separación de poderes, entre los que se establece un equilibrio inestable pero necesario, que se transforma por la presión de los diferentes grupos sociales. El neoliberalismo económico, tal como existe hoy en día, consiste en el fondo a someterlo todo a las exigencias económicas. A este respecto estoy con los que suscriben totalmente la idea del presidente D'Alema de que «es preciso rehabilitar lo político». Empezamos a vivir en sociedades en las que la soberanía popular se convierte en una palabra vacía, porque esa representación popular –nuestros parlamentos y nuestros gobernantes– ya no puede tomar otras decisiones que las que dictan los intereses económicos. No hay que olvidar que la economía no es un fin, sino solo un medio que apunta al bienestar humano. El fin último de nuestra acción no

debe ser «ganar más», como dice un eslogan contemporáneo, sino «vivir mejor». Desgraciadamente, una economía próspera, en el sentido de que sus índices económicos son brillantes, puede ir de la mano de un sufrimiento humano extremo. Por lo tanto, es preciso luchar, de forma consciente y sistemática, contra la hegemonía del totalitarismo económico que impone la ideología neoliberal.

▪

1. Discurso de Nicolas Sarkozy del 20 de diciembre de 2007 en el palacio de Letrán, en Roma.

2. Ibid.

3. Ibid.

4. Ibid.

5. Ibid.

6. Ibid.

7. En la revista Esprit, agosto-septiembre de 1983, p. 12.

8. Discurso de Nicolas Sarkozy del 20 de diciembre de 2007 en el palacio de Letrán, en Roma.

9. Ibid.

10. Discurso de Nicolas Sarkozy durante la cena anual del CRIF, 13 de febrero de 2008.

11. Discurso de Nicolas Sarkozy del 20 de diciembre de 2007 en el palacio de Letrán, en Roma.

12. Ibid.

13. Discurso de Nicolas Sarkozy durante la cena anual del CRIF, 13 de febrero de 2008.

14. La Peur des barbares, París, Robert Laffont, 2008. [Trad. esp.: El miedo a los bárbaros, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.]

Intelectuales: ¿compromiso o responsabilidad?

Reseña del libro de Tony Judt, El peso de la responsabilidad.[1]

En su libro anterior,[2] Tony Judt ya había descrito y analizado con detalle el destino de los intelectuales en Francia después de la Segunda Guerra Mundial. Había mostrado especialmente lo que podemos llamar su irresponsabilidad ante las realidades del comunismo, en concreto en la Europa del Este. Es verdad que algunos intelectuales franceses no merecían ese reproche, porque habían dado muestras de gran lucidez en este tema, pero Judt decidió centrarse en los más escuchados en aquel momento (en especial a los grupos en torno a las revistas Les Temps Modernes y Esprit), en lugar de en los que en la actualidad nos parecen los más dignos de respeto, como Albert Camus y Raymond Aron. El peso de la responsabilidad retoma este tema, pero desde una perspectiva inversa. Esta vez se trata de centrar la atención en el destino de tres personajes que actuaron de manera responsable y que, precisamente por eso, aunque formaban parte de grupos políticos diferentes, se caracterizaron por su común anticomunismo. Aron, Camus y Léon Blum son los protagonistas de esta segunda parte positiva de Pasado imperfecto, en la que volvemos a encontrar las cualidades del libro anterior: información sólida, escritura ágil y opiniones matizadas y argumentadas.

¿Cuál es el significado exacto de la palabra «responsabilidad»? En todos los casos debe diferenciarse de un término mucho más popular, y vinculado precisamente a este periodo, el compromiso. En realidad, el compromiso en favor de una causa es fácil y corriente. Todo el mundo está dispuesto a luchar por defender su punto de vista. En cuanto admitimos que los intelectuales, o los escritores, o los eruditos no son superhombres, sino hombres como los demás, resulta difícil que nos sorprenda su «compromiso». Sin embargo, «responsabilidad» alude a algo más, a un compromiso que merece respeto. ¿Por qué? ¿Solo porque se hace en favor de causas

que defendemos (como en la actualidad la del anticomunismo)? Recordar los tres destinos que aborda Judt podría ayudarnos a aclarar el tema.

Léon Blum empieza su carrera como crítico literario y teatral. Su interés político despierta en el momento del caso Dreyfus. Se une al partido socialista y a su líder, Jaurès. Pero hasta después de la Primera Guerra Mundial no se impone como dirigente político en el puesto de Jaurès, asesinado por un fanático a principios de la guerra. En 1920 provoca la escisión del partido en comunistas, fieles a Lenin, y socialdemócratas, a los que se llevó consigo. Participa en el debate político desde la oposición hasta 1936, cuando se convierte en primer ministro gracias a un Frente Popular que agrupa a socialistas, comunistas y radicales. Un año después cae su gobierno, y tres años después, en 1940, Francia capitula ante Alemania. La derecha nacionalista lo considera responsable del desastre (tiene la desgracia de ser de izquierdas y judío) y lo mete en la cárcel. En 1942 intenta juzgarlo, pero el juicio no le da la razón. Blum pasa el resto de la guerra encerrado en Buchenwald. Una vez liberado, recupera su puesto en el partido socialista e incluso, brevemente, en el gobierno. Muere en 1950.

El personaje de Blum destila integridad y honestidad. Su inteligencia es superior a la de sus interlocutores, y sus escritos son claros y están bien argumentados, desprovistos de toda demagogia. Reconoce sus errores y su ignorancia en determinadas cuestiones, rasgo poco frecuente en los políticos. Antes, durante y después de la guerra da muestras de lucidez, de equidad y de un gran valor personal. Es, por así decirlo, un perfecto representante del hombre de la Ilustración. Sin embargo, el Frente Popular, la cima de su actividad política, es en muchos sentidos un fracaso, pese a que introduzca medidas sociales memorables, como las vacaciones pagadas. Es un fracaso económico, pero también político, como muestra la derrota de 1940. ¿Cómo se explica? Las circunstancias tienen mucho que ver, pero a ellas se añade el hecho de que en realidad Blum no es un animal político. De entrada sobrestima peligrosamente la bondad de los hombres y de los pueblos, y no consigue prever su cobardía y su avaricia. Además, no le interesa demasiado el poder; lo que le importa en la experiencia política es mantener cierta virtud moral, tanto la suya propia como la de su

partido. Tras la caída de su gobierno, en 1937, dice enorgullecerse de que su equipo no haya «deshonrado al partido».[3] Judt comenta sarcásticamente: «El partido salió intacto de su experiencia en el gobierno».[4] Léon Blum es un hombre admirable, pero que no ha asimilado la lección de Maquiavelo que Aron formula así: «La buena política se define por su eficacia, no por su virtud».[5]

Albert Camus nace y crece en Argelia; nunca se sentirá del todo cómodo entre la intelectualidad parisina, producto de las grandes escuelas y de los concursos de excelencia. Sin embargo, tras la Segunda Guerra Mundial, posee gran autoridad. Como el autor de El extranjero ha participado activamente en la Resistencia, se convierte en un comentarista político muy solicitado. Pero Camus no está satisfecho con el papel que se le otorga y se aleja de él progresivamente. Pese al Premio Nobel, y hasta su muerte accidental, en 1960, se niega cada vez más a posicionarse públicamente. Unos meses antes de morir dice en una entrevista: «No hablo en nombre de nadie; bastante me cuesta encontrar mi propio lenguaje».[6] Cabría pensar en el declive de su energía creativa, pero El primer hombre, novela publicada en 1994, aunque data de los últimos años de su vida, lo desmiente de forma elocuente. Se trata de un libro de ardiente intensidad.

La carrera de Raymond Aron también experimenta grandes cambios. Brillante producto del sistema educativo francés (alumno de la escuela normal, catedrático y doctor), entiende desde la década de 1930 el peligro hitleriano, y en 1940 está con los gaullistas, en Londres. Después de la guerra no retoma inmediatamente su carrera universitaria, sino que se dedica al periodismo político. Lo que sigue es, desde nuestro punto de vista actual, bastante paradójico: durante más de treinta años, Aron será un comentarista político aislado, pero que, por así decirlo, siempre tiene razón. Entiende bien el conflicto de los antiguos aliados, occidentales y soviéticos, y rechaza las divagaciones gaullistas de una «tercera vía» a igual distancia de los rusos y de los estadounidenses. No se hace ilusiones sobre el carácter de los regímenes comunistas, que en nombre de utopías radiantes imponen la esclavitud en el presente, ni sobre sus partidarios en Francia, adeptos de un marxismo imaginario. Sorprende a su habitual público de derechas defendiendo la independencia de Argelia por

razones políticas y económicas, no morales. No participa en el arrebato lírico que provocan los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia. Por todo ello, la intelectualidad francesa de izquierdas reconoce a Aron, pero lo odia. Las cosas vuelven a cambiar a mediados de la década de 1970, con el retroceso de la filosofía marxista y del entusiasmo por el comunismo. De repente todo el mundo empieza a admirarlo como a un sabio de los tiempos modernos, situación que se prolonga hasta su muerte, en 1983, y que se mantiene en la actualidad.

Podríamos cuestionar algún detalle de la presentación histórica de Judt, pero personalmente prefiero tomar estas tres figuras como imágenes ejemplares e intentar entender lo que nos enseñan sobre el papel de los intelectuales en la vida pública. Aunque debemos dejar de lado el caso de Blum, que se separa de los otros dos protagonistas de esta historia en dos aspectos, el temporal (su actividad tiene lugar entre las dos guerras, no después de la segunda) y el estructural (no es un intelectual que comenta y valora la vida pública de su país, sino un político con grandes cualidades intelectuales). El homólogo de Léon Blum sería De Gaulle; junto con Camus y Aron habríamos podido encontrar a François Mauriac y a André Malraux. Nos quedamos pues con Camus y Aron, dos personajes admirados con razón, aunque muy distintos. ¿Qué nos enseñan sobre la «responsabilidad de los intelectuales»?

Lo que separa a Camus y a Aron de sus contemporáneos no es el «compromiso», la adhesión a determinados valores comunes y la lucha por defenderlos, sino su preocupación por la verdad. No son más apasionados que los demás. Son más veraces. Lo que más adelante separa a Camus y a Aron entre sí es la manera de concebir esta relación con la verdad. Para Camus se trata de una verdad respecto de sí mismo, y por lo tanto de coherencia interna. Para Aron la verdad es resultado de un mejor conocimiento del mundo, hay que buscarla en lo objetivo, no en lo subjetivo.

En varias ocasiones a lo largo de su vida, Camus renuncia a posiciones que había defendido anteriormente. En todas ellas el cambio responde a la exigencia de seguir siendo honesto consigo mismo y le granjea el afecto de grupos importantes de sus lectores. En 1944, tras la Liberación, en un primer momento está a favor de

la depuración, pero no tarda en darse cuenta de que aunque las causas abstractas, la colaboración y la Resistencia son contrarias y merecen juicios diferentes, las cualidades y debilidades de los hombres son similares. Depurar supone hacerse cómplice de actitudes que decimos combatir. Asimismo, al final de la guerra está de moda ser de izquierdas y alabar las virtudes del sistema soviético. Camus decide que si condenamos la violencia y la supresión de las libertades en general, no debemos dejar de hacerlo cuando esta violencia apela a un lejano ideal socialista. Se convierte pues en un crítico mordaz del totalitarismo comunista, pero la publicación de El hombre rebelde, en 1951, supone la ruptura con sus amigos existencialistas y marxistas.

Por último, durante la guerra de Argelia, se da cuenta de que le resulta imposible conciliar el principio de justicia universal con su cariño a su tierra natal. En lugar de mentir a una parte de sí mismo, llega a la conclusión de que debe callarse, aunque decepcione a muchos lectores suyos implicados en la lucha anticolonialista. «He decidido no volver a participar en las continuas polémicas»,[7] escribe públicamente, y a un amigo: «La idea de que [...] voy a volver a escribir artículos [sobre Argelia] y voy a sentirme incómodo, porque en este tema tanto la izquierda como la derecha me exasperan, envenena mis días».[8] Esta «renuncia del intelectual» a desempeñar su papel, el de dar lecciones, causa indignación, pero para él ser responsable es callarte cuando no crees que tu posicionamiento deba ser el de los demás. Toda la existencia de Camus responde a esta necesidad de ser honesto consigo mismo, aunque para él le queda mucho por hacer. Unos meses antes de su muerte escribe en sus Carnets: «Me he obligado a vivir como todo el mundo, a parecerme a todo el mundo. Y al final, un desastre [...] Y debo reconstruir una verdad, después de haber vivido toda mi vida en una especie de mentira».[9]

Por su parte, a Aron lo mueve la pasión por la política, el deseo de influir en los asuntos públicos de su país. Pero también defiende este postulado: «La acción política es la respuesta a una situación, no la exposición de teorías ni la expresión de sentimientos».[10] Por lo tanto, la primera labor es conocer, de la forma más completa posible, las «circunstancias». En esto Aron se opone a sus contemporáneos, los intelectuales de izquierdas, dispuestos a

discutir sobre cualquier tema en nombre de grandes principios. Como quiere hablar de su sociedad, él, filósofo de formación, empieza a estudiar economía. Marx no es el pensador al que se siente más cercano, pero como ahí está, se convertirá en uno de los mejores conocedores de sus textos. Para comentar las relaciones internacionales estudiará a fondo la historia de la diplomacia y de la guerra. Para que una recomendación sea creíble es preciso asegurarse de que el comentarista no ha tomado sus deseos por realidades, de que habla del mundo tal como es. El intelectual irresponsable es el que confunde las palabras y las cosas, y en consecuencia olvida la dimensión de la verdad, fundamental en todo discurso; es el que recomienda conductas porque se ajustan a principios abstractos, no porque mejorarían el bienestar de la población si se introdujeran en la vida real.

Estos dos caminos hacia la responsabilidad –ser honesto con uno mismo y aspirar a la verdad sobre el mundo– no se oponen entre sí, sino que son complementarios, como también lo son la moral y la política. La elección de uno u otro depende de las inclinaciones personales de cada uno, no de una jerarquía absoluta. Lo que no impide que quien ha optado por uno de estos caminos no siempre sienta cariño por los partidarios del otro. Camus no comentó la opción de Aron, aunque expresa sus reservas ante el hecho de que en Francia se pida constantemente a los escritores y a los eruditos que se posicionen en temas políticos: «En 1957 Racine pediría disculpas por escribir Berenice en lugar de luchar por defender el edicto de Nantes».[11] Aron sí comentó en varias ocasiones los posicionamientos de Camus. Estos comentarios van desde la aprobación (ambos condenan categóricamente el totalitarismo comunista y rechazan las ideologías) hasta la condescendencia (los argumentos filosóficos de Camus son algo «pueriles» y «banales»), pero resultan especialmente interesantes durante la guerra de Argelia.

Camus se niega a adoptar la causa de la independencia argelina y confiesa preferir la reconciliación entre franceses y argelinos en el marco político existente, aunque sabe que la reconciliación es poco probable. «Honestamente, tras reflexionar y confrontar largamente las diferentes tesis, solo puedo confesar mis dudas puntuales.»[12] Por eso, tras esta declaración (de 1956), decide guardar silencio. Aron

juzga severamente este posicionamiento (o mejor esta ausencia de posicionamiento político). Camus ha renunciado a mirar las cosas de frente y no ha dado muestras de realismo, según las exigencias de Aron. «Pese a su voluntad de justicia y su generosidad, el señor Albert Camus no consigue salir de la actitud del colonizador de buena voluntad»,[13] escribe (reitera su condena al final de su vida, en sus Memorias).

Sin embargo, en otro momento de su trayectoria, Aron modifica su opinión sobre este tema. Durante la guerra de los Seis Días, en 1967, siente una simpatía incondicional por la causa de Israel. Para justificar su posicionamiento no recurre, como suele hacer, a la acumulación de información ni a la argumentación lógica (en las Memorias, quince años después, se reprochará «haber olvidado o ignorado el equilibrio de fuerzas»). En esta ocasión, y el caso es tan excepcional en la larga carrera de Aron que merece destacarse, explica su opción con una sola razón: «Porque nos invade un sentimiento irresistible de solidaridad. No importa de dónde venga».[14] Así que, esta vez, una solidaridad nacional, religiosa o (en el caso de Aron, judío asimilado y ateo) étnica, una solidaridad cuyo origen y cuyo contenido son indiferentes, basta para legitimar la opción política. A él, al que siempre han acusado en Francia de ser fiel solo a la «razón glacial», ahora le indignan «los hombres que, el pasado junio, mantuvieron en todo momento la sangre fría» en lugar de comulgar con esa solidaridad. En este momento vuelve a mencionar la «experiencia» de Camus ante Argelia, aunque esta vez para defenderla. «En determinadas circunstancias, el intelectual intentaría en vano posicionarse a fuerza de reflexión, sopesando los pros y los contras, comparando los informes de unos y de otros, y aludiendo a reglas abstractas de justicia. Se calla o se deja llevar por su demonio.»[15]

Por supuesto, Aron tiene razón al constatar que en determinadas circunstancias reaccionamos en función de quienes somos, no porque hayamos analizado con calma el mundo y reflexionado imparcialmente sobre sus valores. Pero de repente nos sorprende que no lo constatara en otros casos, sobre todo cuando analizaba el posicionamiento de Camus. Además, considerar quiénes somos resulta mucho más fácil desde la perspectiva de Camus, al que en el fondo es lo único que le preocupa, que desde la de Aron, que aspira

a la objetividad. Por último, debemos señalar que en la alternativa que plantea, callarse o dejarse llevar por su demonio, Camus eligió el primer término, y Aron el segundo. Camus obedeció los principios morales que había adoptado, y Aron dejó de lado sus habituales principios de acción política.

Pero lo que Camus y Aron comparten (y también Blum) es el hecho de pensar y de actuar durante toda su vida «a contracorriente», de acuerdo con sus profundas convicciones, con lo que creen que es la verdad, y sean cuales sean las consecuencias. Es fácil prever el resultado de esta intransigencia: les granjea la desaprobación de sus contemporáneos. En todas las épocas, y sin duda en todos los países, la opinión pública es conformista y autocomplaciente. No le gustan los que la molestan. No olvidaron a Blum y a Camus, pero los líderes de opinión dejaron de respetarlos (lo que no impidió que las obras de Camus vendieran millones de ejemplares). Aron fue muy reconocido en los últimos años de su vida, pero no es seguro que el reconocimiento de su sabiduría borrara los efectos de un rechazo que había durado décadas. En definitiva, siempre se mira el éxito con recelo, aunque el fracaso en ningún caso sea garantía de calidad. El intelectual responsable está condenado a la hostilidad de los demás, que fácilmente le genera amargura.

Solo las obras traspasan la desafortunada incomprensión de los contemporáneos. Camus y Aron dejaron muchos libros. Pero la muerte accidental del primero seguramente nos privó de los escritos más importantes que podían salir de su pluma, cuya ausencia nos hace sentir El primer hombre. Él mismo había identificado tres periodos en su vida, el de la negación (El extranjero, El mito de Sísifo), el de la afirmación (La peste, El hombre rebelde), y por último, como decía poco antes de morir, «entreveía ya una tercera fase en torno al tema del amor»,[16] de la que hemos quedado privados para siempre. Con los textos de Aron se impone otra impresión: aunque sus argumentos siguen siendo contundentes, convincentes y brillantes (sus artículos y sus polémicas aún son aleccionadores), ninguno de sus libros encarna por sí solo la calidad de su pensamiento. Tal vez la razón no sea tanto la ausencia de dotes estrictamente literarias –Aron sabe escribir frases claras e impactantes– como su negativa a introducirse en sus obras como sujeto particular. Pero las buenas obras siempre suponen el

encuentro de un tema con una persona individual, incluso con un destino. Sus Memorias, que son las que más se acercan a este ideal, son ante todo un resumen de sus obras anteriores y los comentarios que le suscitan.

Y esto a su vez justifica el libro de Judt, que lleva a sus lectores, incluso a los que no tienen la intención de sumergirse en el estudio de las obras, a reflexionar sobre estos destinos ejemplares.

■

1. The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron and the French Twentieth Century, Chicago, University of Chicago Press, 1998. [Trad. esp.: El peso de la responsabilidad, Madrid, Taurus, 2014.]

2. Past Imperfect, Berkeley, University of California Press, 1992. [Trad. esp.: Pasado imperfecto, Madrid, Taurus, 2007.]

3. Tony Judt, La Responsabilité des intellectuels: Blum, Camus, Aron, París, Calmann-Lévy, 2001, p. 73.

4. Ibid.

5. Ibid., p. 190.

6. Ibid., p. 117.

7. Ibid., p. 154.

8. Ibid., p. 153.

9. Ibid., p. 171.

10. Ibid., p. 211.

11. Ibid., p. 123.

12. Ibid., p. 164.

13. Raymond Aron, L'Algérie et la République, París, Plon, 1958, p. 107.

14. Raymond Aron, Le Figaro Littéraire, 4 de junio de 1967.

15. Ibid.

16. Discurso de Albert Camus en Estocolmo al recibir el Premio Nobel de Literatura el 10 de diciembre de 1957.

Desobedecer como ciudadano

Artículo publicado en Le Monde de l'Éducation, n.º 254, diciembre de 1997.

La idea de desobediencia cívica es paradójica, ya que reúne dos exigencias aparentemente incompatibles, la de actuar como ciudadano y la de desobedecer las leyes o al gobierno, que sin embargo dictan los deberes del ciudadano. Por lo tanto, la desobediencia cívica se diferencia tanto de la sumisión ciega a todas las exigencias de la sociedad como de la simple insumisión, del rechazo y de la rebeldía.

Pero la idea de que un acto de este tipo pueda ser legítimo es tan antigua como la vida en sociedades organizadas. Para concebirla basta diferenciar entre leyes de la naturaleza y leyes de los Estados, o entre leyes de Dios y leyes de los hombres. Los griegos paganos creen que el cosmos en sí está jerarquizado y contiene diferentes valores, por lo que podemos remitirnos a él para impugnar la ley de la ciudad. Antígona entierra a su hermano, como exige la ley natural, aunque la sociedad se lo prohíbe. Los cristianos creyentes aceptan someterse a la ley de los césares, pero siempre pueden apelar a la de los Evangelios para justificar una conducta ilegal. A partir del Renacimiento, una combinación de elementos de estas dos tradiciones lleva a la idea de derecho natural, anterior y superior a las leyes vigentes en cada país. Volvemos a encontrarlo en la pluma de Montesquieu, que afirma: «El deber del ciudadano es un crimen cuando olvida el deber del hombre».[1] En la Revolución francesa, la idea de los derechos del hombre toma el relevo, y es posible apelar a ellos contra las leyes del país. Nuestra época, que valora la realización personal, también fomenta la desconfianza respecto del Estado y sus imperativos, sospechosos de formar, si no una máquina exclusivamente represiva, al menos un monstruo frío, un mecanismo que se ha desbocado y que, en lugar de favorecer a los hombres, ya solo sirve a sus propios intereses. Por eso la idea de insumisión cívica goza entre nosotros de buena reputación.

Sin embargo, para juzgar su valor no siempre deberíamos tener en cuenta ejemplos que suscitan la aprobación general. Es mejor elegir un tema controvertido. Si, como médico, me niego a practicar la interrupción voluntaria del embarazo y apelo a la insumisión cívica, ¿merezco respeto? Si, como restaurador u hotelero, me niego a servir a los negros en nombre de lo que me dicta mi conciencia, ¿estoy en mi derecho? Si, como comerciante, me niego a pagar impuestos y tasas, incluso quemo los archivos de la oficina de recaudación, ¿puedo gozar de la simpatía que suele brindarse a la insumisión cívica?

Reflexionando sobre estos ejemplos de la actualidad, nos damos cuenta de que es preciso diferenciar. En primer lugar, para pretender eludir una ley de forma cívica debemos poder apelar a una ley superior, lo que significa también más restrictiva. Pero el egoísmo personal nunca es excusa para transgredir la ley. El médico que se niega a realizar abortos está en el primer caso, porque amplía la prohibición de matar a los embriones y no busca su beneficio personal. Por el contrario, tanto el hotelero racista como el comerciante anarquista actúan como defensores de los «nuestros» en detrimento de los «otros», por lo tanto en último término en nombre de un egoísmo colectivo (o individual). Nada en su insumisión puede calificarse de «cívica».

En el caso del médico debemos puntualizar algo. Si me niego a realizar determinadas acciones que mi trabajo me impone, debería aceptar que me despidieran de mi puesto, incluso presentar mi dimisión. Si me quedo en el hospital que puede realizar abortos, surge otro problema. Me habré negado a asumir las consecuencias de mi acto y habré preferido quedarme con todo el pastel sin ofrecer nada a cambio.

Vemos pues que la insumisión puede situarse en dos niveles. En el primer caso, me niego a someterme a una ley, pero no pongo en cuestión la idea de legalidad y acepto recibir la sanción (prevista por otra ley) por mi insumisión. Como no quiero realizar abortos, renuncio a trabajar en un hospital o una clínica públicos. En el segundo caso, considero que la ley es injusta y me niego a tenerla en cuenta. No me considero culpable y no quiero que me traten como tal. Pero, también en este caso, mi insumisión nada tiene de

cívica.

Raymond Aron decía que en democracia «las leyes hechas por la mayoría son imperativas para todos». Si soy ciudadano de un país, no tengo ningún derecho a exigir que determinadas leyes no se me apliquen con la excusa de que no estoy de acuerdo con ellas (que formo parte de la minoría). Por el hecho de vivir en sociedad, y todos lo hacemos, renuncio a parte de mi independencia, y cuento con que los demás miembros de la sociedad harán lo mismo. Lo que pierdo en libertad lo gano en protección. Es lo que llamamos contrato, o pacto, social: una ley lógicamente superior a todas las demás leyes que estipula que aceptamos vivir en una sociedad regida por leyes. El médico que dimite de su puesto para no violentar su conciencia desobedece una ley, pero respeta el contrato social; el que se queda en su puesto lo transgrede y no desobedece como ciudadano.

Lo mismo sucede con las democracias. Por el contrario, en un Estado totalitario, la desobediencia siempre se considera ilegítima, porque ya no hay distancia entre leyes y justicia, entre derecho positivo y derecho natural. Cuando Pascal decía: «La justicia es lo establecido»[2] (se sobreentiende que nada más), quería rebajar las leyes de los hombres para elevar las de Dios. Cuando el Estado-partido totalitario afirma que él detenta en último término todos los valores y el fundamento de todas las leyes (justicia de clase, justicia de raza), impide que los ciudadanos apelen a un derecho superior. Alegar el juicio de la propia conciencia es abrir una brecha en el monopolio del poder. Por eso toda insumisión se interpreta inmediatamente como rebeldía, y por lo tanto como delito, y al insumiso no se le ofrece alternativa, lo mandan directamente al campo de concentración.

La idea de crimen contra la humanidad está estrechamente vinculada a la de desobediencia cívica. El crimen contra la humanidad consiste en actuar de acuerdo con leyes u órdenes que podemos considerar inhumanas. Si no existiera la posibilidad de desobedecer estas leyes, no habría crimen. El ciudadano de un Estado tiránico que se somete a las leyes injustas se sitúa ante un auténtico dilema, debe elegir entre el crimen contra la humanidad y la desobediencia cívica. Se le niega permanecer neutral. En estos

casos, sin duda sentimos admiración por las personas que han tenido el valor de desobedecer órdenes inhumanas. Es evidente que tenían derecho a hacerlo. ¿Y tenían además el deber? En otras palabras, ¿debemos condenarlos si no se rebelan? No podríamos contestar a esta pregunta en términos absolutos, sin tener en cuenta las circunstancias. Debemos identificar el nivel de responsabilidad de los agentes, la gravedad de las sanciones que temen en caso de insumisión y el contexto respecto de la presencia o ausencia de actos similares. Es muy fácil ser un héroe a posteriori y a distancia. Pero no por eso se anula la idea de crimen contra la humanidad. El horror sigue siendo el mismo cuando se lleva a cabo en nombre de las leyes.

El valor de la insumisión cívica supone un desafío para la educación cívica, que se ve abocada a defender el respeto a las leyes y a la vez la capacidad de transgredirlas. No hay que subestimar las ventajas de vivir en la legalidad, incluso cuando las leyes son imperfectas (que, por lo demás, siempre lo son). En la Europa del Este, el hundimiento del comunismo otorgó vigencia a una verdad que conocían los filósofos del siglo XVII: que la anarquía es peor que la tiranía. Las leyes de los Estados comunistas eran malas, pero eran estables y se podía aprender a sortearlas. La ausencia de todo poder, de toda ley y de todo orden que siguió al hundimiento de estos regímenes (en algunas zonas de este subcontinente) es peor, porque supone el imperio del crimen organizado, es decir, de la fuerza pura. Los derechos naturales de los individuos no están garantizados mientras no haya leyes concretas que los contemplen y los defiendan, leyes respaldadas por la fuerza del Estado. Y sin embargo, frente a situaciones extremas, debemos también estar dispuestos a transgredir las leyes. En 1940 De Gaulle optó por la insumisión, y en 1945 todos los franceses se lo agradecieron. Los que hoy se rebelan fácilmente, y por lo tanto tienen problemas con la ley, mañana podrían ser los que se negarían a obedecer órdenes infames y se atreverían a ayudar a los perseguidos, aunque la ley lo prohibiera. En otras palabras, la educación cívica no puede reducirse a un simple catecismo, sino que debe aprender a desconfiar de las respuestas categóricas.

▪

1. Montesquieu, Traité des devoirs, vol. III, París, Masson, p. 160.

2. Blaise Pascal, Pensées diverses III, París, Le Livre de Poche, 2008, fragmento n.º 4/85.

Un ministerio no deseado: la Identidad Nacional

Artículo publicado en Le Monde, 17 de marzo de 2007.

Una sociedad solo existe en el movimiento y en los encuentros. Su identidad es fruto de esta dinámica.

En su novela 1984, Orwell describe varios ministerios instaurados en el país totalitario Oceanía: el Ministerio de la Verdad, el de la Paz, el del Amor y el de la Abundancia. Nicolas Sarkozy, candidato a la presidencia de la República, acaba de ampliar esta lista prometiendo crear, si es elegido, un «Ministerio de Inmigración y de Identidad Nacional». Orwell especifica que los nuevos ministerios se designan en «neolengua» con las abreviaturas Miniver, Miniamor y así sucesivamente. De esta serie formaría parte el nuevo Minident.

¿Por qué no nos parecen deseables los ministerios que imaginó Orwell? No porque estemos en contra de la verdad o del amor, sino porque pensamos que estas grandes categorías no dependen de la actividad gubernamental. La libre búsqueda de la verdad debe dejarse en manos de los científicos y de los periodistas, y es el individuo el que debe ocuparse de sus asuntos amorosos. Ni el gobierno ni el Parlamento deben entrometerse. Nuestra democracia es liberal porque el Estado no controla totalmente la sociedad civil. Dentro de ciertos límites, todo individuo es libre.

Lo mismo sucede con la identidad nacional. No es casualidad que hasta ahora ninguna democracia liberal haya confiado su protección a un ministerio. ¿Qué entendemos por identidad nacional? Recordemos que, no de forma excepcional, sino en todas partes y siempre, se trata de una identidad cambiante, en constante evolución. Solo las naciones muertas han adquirido una identidad inmutable. La sociedad francesa de 2007 tiene poco en común con la de 1907, y menos aún con la de 1707. Si la identidad no cambiara, Francia no se habría hecho cristiana en un primer momento, y laica después. La identidad evoluciona, en primer

lugar, porque los intereses de los grupos que la forman no coinciden, y esos intereses forman jerarquías inestables. Por ejemplo, la concesión del derecho al voto a las mujeres, en 1944, les permitió participar activamente en la vida pública del país, con lo cual cambió la identidad nacional. Y cuando, veinte años después, las mujeres consiguieron el derecho a la contracepción, la identidad nacional volvió a cambiar.

La identidad nacional también evoluciona debido al contacto con otras poblaciones: americanización de las costumbres, europeización de las instituciones e incluso, en la actualidad, presencia de minorías significativas procedentes del Magreb, de África negra, de la Europa del Este o de otros lugares. Las migraciones tampoco tienen nada de excepcional, ya que sabemos que uno de cada cuatro franceses tiene un padre o un abuelo inmigrante. Pero al proponer un ministerio que se ocupe de la identidad nacional y de la inmigración, el candidato a la presidencia sugiere una relación negativa entre ambas: hay que proteger la identidad francesa de la inmigración. Al hacerlo, olvida que esta identidad, como la de todos los grandes países, también es producto de los encuentros entre poblaciones, desde la época de los galos, los francos y los romanos hasta hoy. El impacto que tienen estos encuentros en la identidad francesa es la prueba de que esta sigue viva.

¿Qué es ser francés? El candidato explica: «Francia no es una raza ni una etnia»,[1] y en esto tiene razón. Sigue diciendo: «Francia es todos los hombres que la aman, que están dispuestos a defender sus ideas y sus valores… Ser francés es hablar y escribir en francés».[2] Estas frases son inconsistentes. Es evidente que hay muchas personas no francesas fuera de Francia que aman este país, que hablan y escriben su lengua, y sabemos que desgraciadamente también hay franceses que son analfabetos, lo que no les impide ser buenos franceses… Pero sobre todo lo que se trata aquí nada tiene que ver con el amor (no es un Ministerio del Amor). La ciudadanía no se define en función de sentimientos. Solo los Estados totalitarios convierten en obligatorio el amor a la patria.

El candidato sigue diciendo: «La identidad francesa es un conjunto de valores no negociables», y cita a modo de ejemplo: «el laicismo,

la igualdad de hombres y mujeres, la República y la democracia».[3] Estos valores son hermosos y efectivamente debemos defenderlos, pero ¿son específicamente franceses? Fuera de las fronteras de Francia también se reivindica la democracia y la república, y la igualdad y el laicismo forman parte de la definición de estos regímenes políticos. En realidad, estos valores forman parte no de la identidad francesa, sino del pacto republicano al que están sometidos los ciudadanos y los residentes del país. La sumisión de las mujeres es condenable no porque sea contraria a la identidad francesa, sino porque infringe las leyes o los principios constitucionales vigentes. La identidad nacional escapa a las leyes, la acción de millones de individuos que viven en este país la hacen y la deshacen a diario.

Sería deseable que el candidato renunciara a su proyecto de crear un Ministerio de la Identidad; o en caso contrario, que no tuviera ocasión de poner en práctica su proyecto.

1. Intervención de Nicolas Sarkozy en el telediario de las ocho de la tarde de TF1 del 14 de marzo de 2007.

2. Discurso de Nicolas Sarkozy en un mitin en Caen el 9 de marzo de 2007.

3. Ibid.

«Podemos hacer cualquier cosa»

Artículo publicado en Books, n.º 32, mayo de 2012.

A principios de marzo de 2012, el Senado estadounidense preguntó al jefe del Estado Mayor Conjunto, el general Martin E. Dempsey, si era factible la intervención militar en Siria, pese a la incursión de su país en otros escenarios bélicos y pese al contexto específico sirio. La respuesta del general fue una frase lapidaria, de solo cuatro palabras: «We can do anything»,[1] «Podemos hacer cualquier cosa». Fuera de contexto, esta frase podría convertirse en el lema de una de las dimensiones fundamentales de nuestra cultura.

No todas las culturas parten del principio de que los hombres pueden hacer lo que quieran. Este principio aparece en el momento en que el paganismo empieza a dar paso a las religiones monoteístas. La principal diferencia que aportan estas religiones monoteístas es que su Dios no interviene en un mundo ya existente para sustituir el caos por el orden, como hacían los dioses paganos, sino que crea el mundo de la nada. A los autores educados en la cultura clásica les sorprendía esta creencia monoteísta. Para Galeno, en el siglo II, era la gran diferencia entre gentiles y cristianos. «Moisés cree que para Dios todo es posible, pero nosotros, los griegos, afirmamos que hay cosas imposibles por naturaleza.» Y Porfirio, en el siglo siguiente: «Dios no lo puede todo. No puede hacer que dos veces dos sea cien, no cuatro. Porque su poder no es la única regla de sus actos y de su voluntad».

Es cierto que los cristianos atribuyen la omnipotencia a Dios, no a los hombres. Pero si admitimos que los relatos sobre los dioses tienen su origen en la mente de los hombres, podemos concluir que los autores de los textos fundacionales soñaban ya con esa omnipotencia para sí mismos. Por lo demás, incluían en su descripción del Génesis: Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Por lo tanto, no debería sorprendernos descubrir este rasgo en los hombres.

Un teólogo dará el paso a principios del siglo V. El monje Pelagio, nacido en las islas británicas, sugerirá que, dentro de los límites de sus facultades naturales, los hombres pueden lograr cualquier objetivo, y por lo tanto alcanzar la salvación mediante el ejercicio de su voluntad. Herejía, exclama su contemporáneo Agustín. Dios es omnipotente, cierto, pero el hombre no, porque está marcado por el pecado original.

En la época de la Ilustración empieza a pensarse el mundo sin recurrir a la hipótesis «dios», y los atributos divinos se trasladan al hombre. Saint-Just afirma ante la Asamblea Nacional que al legislador le corresponde hacer de los hombres lo que quiere que sean. Este voluntarismo revolucionario se verá reforzado por el rápido avance de la ciencia y la técnica a partir de esta época. Los dirigentes de los imperios totalitarios del siglo XX se inspirarán en él. Creen que dominan tanto los procesos biológicos como las leyes de la historia, y con más razón la conducta de los individuos. «Aún no me conocéis, puedo hacer cualquier cosa», decía, amenazante, el jefe de la policía política estalinista Guénrij Yagoda.

En esta gran tradición monoteísta, cristiana, revolucionaria, europea y comunista se inscriben las palabras del general Dempsey.

La columna de al lado del mismo periódico relata un hecho que al parecer no tiene nada que ver con el anterior. Un día antes, el 11 de marzo de 2012, un tal Robert Bales, sargento del ejército estadounidense que en la actualidad ocupa Afganistán, mientras corría de una casa a otra masacró a diecisiete civiles, entre ellos nueve niños, y después quemó los cadáveres. ¿No tiene nada que ver? Cuando en una guerra se asigna a los hombres la misión de «hacer cualquier cosa», algunos de ellos –a fuerza de vivir en la violencia cotidiana y temer en todo momento por su supervivencia– pueden volverse locos y empezar a disparar a los niños y los adultos con los que se cruzan.

El caso del sargento Bales recuerda a otros. El del noruego Anders Breivik, que el 22 de julio de 2011 mató a setenta y siete personas en Oslo y sus alrededores con la intención de advertir a los noruegos y a todos los europeos sobre la amenaza islámica en Europa. Sus víctimas son básicamente jóvenes militantes laboristas, que no son lo bastante conscientes de esta amenaza. O el del francés

Mohamed Merah, cuyo desvarío empieza ese mismo 11 de marzo de 2012 asesinando a un militar y continúa el 15 de marzo con otros dos militares y el 19 de marzo con cuatro civiles, tres de ellos niños. El móvil al que apela Merah para explicar sus asesinatos es vengar las afrentas sufridas por los musulmanes en otros países, en Afganistán y en Palestina. ¿Breivik y Merah están tan locos como el sargento Bales?

Lo que estas tres personas tienen en común, al margen del conflicto Occidente-islam, es el hecho de haber eliminado los límites que suelen enmarcar las conductas humanas. Como el general Dempsey, un día se creyeron capaces de hacer cualquier cosa. Alimentados por discursos que presentan a los enemigos como una amenaza mortal, decidieron asumir el papel de defensores y justicieros… y empezaron a matar.

■

1. En el International Herald Tribune, 12 de marzo de 2012.

La pluralidad humana

Texto escrito a petición de Lilian Thuram para su libro colectivo

Manifeste pour l'égalité, publicado por Autrement en 2012.

La pluralidad humana es un hecho irreductible de toda sociedad. Pero esta pluralidad comporta diferentes aspectos en función de si hablamos de pluralidad física, cultural o política.

Abordemos en primer lugar la pluralidad física, que tenemos en mente cuando hablamos de razas humanas. Durante mucho tiempo los biólogos pusieron en cuestión este concepto y mostraron que, aunque las diferencias físicas existen, no permiten establecer grupos humanos homogéneos y que se excluyan mutuamente. Además, los pueblos se mezclaron entre sí desde tiempos inmemoriales. El color de la piel, por el que suelen identificarse las «razas», depende sencillamente de la exposición al sol de miles de generaciones. Por último, pese a los esfuerzos de los racistas, nunca se ha podido demostrar que las diferencias físicas se correspondan necesariamente con diferencias mentales. Aun así, la ausencia de base científica no impide que sigamos hablando de «blancos», «negros» o «asiáticos». Clasificamos constantemente, y las diferencias físicas nos permiten formular esas clasificaciones de forma más sencilla.

Por más que las razas sean una ficción, los prejuicios vinculados a ellas se mantienen y se propagan en todas las sociedades. En nuestros días, pensamos inmediatamente en el racismo de los blancos, pero en realidad se trata de una tendencia universal. Tomemos como ejemplo el Discurso sobre el colonialismo, en el que Aimé Césaire critica con razón los prejuicios contra los negros. Resulta más difícil estar de acuerdo con él cuando, hablando de los países colonizados, afirma: «Eran sociedades democráticas, siempre»,[1] o cuando, aludiendo a los pueblos de África, afirma: «Hago sistemáticamente apología de nuestras antiguas civilizaciones negras; eran civilizaciones amables»,[2] como si el color de la piel

fuera garantía de la calidad de las conductas. Lo mismo sucede cuando el gran escritor Wole Soyinka afirma que las sociedades africanas «en ningún momento de su existencia hicieron la guerra en nombre de su religión. La raza negra jamás intentó someter o convertir a las demás por la fuerza, movida por un celo evangelizador que se apoyaba en la convicción de detentar la verdad suprema».[3] Por desgracia, todas las sociedades humanas han librado guerras por el poder, con o sin excusas religiosas, y todas han atacado a las más débiles. Cierto que este tipo de discurso puede ser útil provisionalmente para crear un mito, como lo fue el de la Francia de la Resistencia, inventado por De Gaulle en 1944 para que el país recuperara su dignidad, pero no se ajusta a la verdad histórica.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el escritor Romain Gary reaccionó con gran agudeza a este mismo problema. No quería que se estigmatizara el racismo de los nazis sin recordar que el ejército estadounidense y Estados Unidos en general tenían una legislación y unas prácticas racistas. Hasta las luchas por los derechos civiles, en la década de 1960, los negros estaban muy discriminados. Pero esas prácticas no estaban vinculadas intrínsecamente al color de la piel. Gary escribió: «Los generales de piel negra o amarilla en sus vehículos blindados, en sus palacios o detrás de sus ametralladoras seguirían durante mucho tiempo las lecciones de sus maestros. Del Congo a Vietnam, continuarían fielmente con los ritos más oscuros de los civilizados: atrapar, torturar y oprimir en nombre de la libertad, el progreso y la fe».[4]

Acercándonos a la actualidad, muchos nos alegramos de la elección de Barack Obama a la presidencia de Estados Unidos, pero sus orígenes afroamericanos apenas han influido en sus decisiones. Ha seguido con la política imperialista de su país en Afganistán y ha generalizado los asesinatos selectivos.

La segunda pluralidad es cultural, y sus consecuencias están mucho más constatadas que las de las diferencias físicas. La cultura es el conjunto de reglas de vida de un grupo humano. Tener una cultura forma parte de la naturaleza humana. Los hombres no nacen en un mismo entorno, sino en una familia y una sociedad, que serán responsables de buena parte de sus características. Lo más evidente:

accederá a la humanidad aprendiendo a hablar una lengua concreta, y las lenguas influyen en nuestra manera de entender y pensar el mundo. Pero esta diferencia de lengua dista mucho de ser la única. Ni siquiera una sociedad monolingüe es del todo homogénea. La palabra cultura no remite solo a orígenes o lenguas diferentes, sino a todo lo que tiene que ver con el código común de un grupo y lo diferencia de otro. En una misma sociedad, los jóvenes y los viejos no se comportan del mismo modo, pero se entienden fácilmente, porque sus circunstancias son similares. Tampoco los hombres y las mujeres comparten todos sus rasgos culturales. Las mujeres cultivan determinadas cualidades, y los hombres otras. Las mujeres no reivindican la virilidad, ni los hombres la ternura. A los hombres incluso les da vergüenza ser demasiado tiernos y llorar. «Sé un hombre, hijo mío.» Los ricos y los pobres tampoco comparten la misma cultura, ni los analfabetos y los eruditos. Toda sociedad es un coro de voces, es siempre una interacción, un compromiso y una negociación entre diferentes culturas. Ninguna sociedad es monocorde.

En un principio, los grupos humanos, como probablemente todas las especies animales, desconfiaron, al menos durante un tiempo, de los extranjeros. Pero hace ya mucho tiempo se dieron cuenta de que esa desconfianza tenía también consecuencias nefastas y procuraron subsanarla. Inventaron lo que los antropólogos llaman la exogamia, la costumbre de instaurar matrimonios entre miembros de tribus o clanes diferentes, lo que permite evitar los conflictos con los vecinos. Después, tras la constitución de los Estados, se dieron cuenta de que mezclar poblaciones y abrirse a los demás tienen efectos beneficiosos. El continente europeo cuenta con poblaciones bastante diferentes entre sí debido a sus condiciones geográficas. Estas poblaciones tuvieron que relacionarse y se beneficiaron de estas relaciones. Esta pluralidad, durante mucho tiempo causa de conflictos sangrientos, se convirtió en fuente de progreso y de apertura a los demás. También tuvieron la oportunidad de absorber sucesivamente las influencias procedentes de Egipto, Mesopotamia, el islam, África negra y el Asia más lejana. Europa se convirtió en un cruce de caminos caracterizado por la pluralidad de culturas. Es sin duda una de las razones por las que después pudo conquistar el resto del mundo.

Un país tiene mucho que ganar de la pluralidad de culturas. Como muestra la historia, cuando pretende aislarse de sus vecinos se condena al estancamiento. Recordemos un ejemplo de la historia de China. A principios del siglo XV, la dinastía Ming decide eliminar los contactos con el exterior, destruir los relojes astronómicos, quemar los mapas del mundo y dejar de construir barcos que permitieran viajar a lugares lejanos. El emperador de China creía que hacía bien, pero en realidad puso fin al avance tecnológico del país y también a su desarrollo político y cultural. Durante varios siglos, China fue presa de potencias extranjeras agresivas. Solo desde hace unos veinte años la apertura al mundo de este país-continente subsana de manera eficaz el retraso acumulado en tantos ámbitos.

La pluralidad de culturas se ha mencionado recientemente en el debate sobre la multiculturalidad. Varios dirigentes europeos afirmaron oponerse a este fenómeno. En Alemania, en octubre de 2010, Angela Merkel declaró que lo «multi-culti» era un fracaso. El primer ministro británico, David Cameron, repitió la misma idea. En Francia, el presidente Sarkozy abundó en el mismo sentido: la multiculturalidad es «la causa de muchos problemas de nuestra sociedad». Pero en el mundo no existen sociedades, incluso podemos afirmar que nunca han existido, formadas exclusivamente por personas de la misma cultura. Afirmar que estamos en contra de la pluralidad de culturas equivale a decir que estamos en contra de la humanidad. A menos que entendamos la palabra en otro sentido, ya no sociológico sino político, como la decisión deliberada de trabajar por la separación de las culturas, de organizar la sociedad de manera que se creen grupos separados entre sí. Países como Gran Bretaña y Estados Unidos tomaron decisiones de este tipo, pero se echaron atrás. En Europa continental estas políticas nunca se han puesto en práctica sistemáticamente. Sin embargo, es cierto que, junto con esta pluralidad inevitable, toda sociedad debe también favorecer la existencia de elementos culturales comunes a todos, ya que compartir un código cultural facilita que todos participen en la vida colectiva. Manejar bien la lengua, saber interpretar una conducta, conocer los elementos fundamentales de la historia del país, de su geografía, y sus principales leyes son condiciones necesarias para que la vida social funcione. Si no manejamos el marco común, nos sentimos excluidos de la sociedad en la que

vivimos.

Cuando digo que hay que conocer algunos elementos de la historia, no quiero decir que haya que adoptar un relato piadoso de glorificación de la patria y reducir el pasado a una historia de vencedores y vencidos, de buenos y malos. Los alemanes y los franceses intentaron escribir un manual común de historia del siglo XX que tuviera en cuenta los puntos de vista de ambos. Esta yuxtaposición contada sin pasión, sencillamente, tiene un gran efecto. Muchos otros momentos de la historia merecerían esclarecerse mediante este tipo de confrontación. Pensemos en la guerra de Argelia o, por poner un ejemplo anterior, en las guerras de conquista napoleónicas, que en los países conquistados interpretan de forma muy diferente que en Francia. Los españoles vieron durante cinco años al ejército de Napoleón masacrando a la población del país. Sería interesante que los franceses (de cualquier origen) conocieran este punto de vista adicional.

Nunca es fácil interrogarse sobre estos temas en su momento, porque la primera reacción consiste siempre en identificarse con la comunidad, la hermandad o el grupo del que formamos parte. Todos tendemos a comportarnos de este modo. Vemos espontáneamente el mal en los demás, no en nosotros, y nos cuesta encontrarles excusas y ponernos en su lugar. Pero es importante no excluirse uno mismo de aquello que denunciamos con virulencia. Me gusta recordar el ejemplo de la historiadora y etnóloga Germaine Tillion. Cuando sale del campo de concentración de Ravensbrück, adonde había sido deportada, indignada por lo que acababa de vivir, estaba dispuesta a explicar aquel desastre apelando al carácter nacional de los alemanes: son monstruos. Después de la guerra, muchas personas estaban convencidas de que todos los alemanes eran nazis. Pero la historiadora en la que se convirtió se da cuenta progresivamente de que esas conductas deplorables no son específicamente alemanas. En 1954, cuando empieza la guerra de Argelia y se ocupa de este conflicto, descubre que algunos oficiales del ejército francés, aunque habían formado parte de la Liberación y eran antiguos héroes de la Resistencia, acabaron admitiendo que habían torturado. Los mismos que habían luchado por la democracia, contra la violencia y la opresión, sofocaban sin piedad la rebelión. Se trata de una lección de historia

que nuestra educación común debería tener el valor de enseñar a todos.

La tercera forma de pluralidad, el pluralismo político, es lo que con mayor claridad enfrenta la democracia con el totalitarismo. Pero debemos estar atentos, porque la tendencia a la unificación, propia de los regímenes totalitarios, también puede verse en las democracias. El pluralismo político exige la lucha diaria. Para constatarlo basta recordar diversos casos judiciales en los que el poder político intenta eludir las exigencias de la justicia, cuando su independencia es un pilar de la democracia. O ver en qué medida el poder económico intenta someter el poder político. Esta vez, la confusión de los poderes en una sola oligarquía intenta obstaculizar la autonomía del poder político, que sin embargo es el único con legitimidad democrática.

El pluralismo también es necesario en el mundo de las relaciones internacionales. La hegemonía de las potencias occidentales, Estados Unidos y Europa, puede ser peligrosa, incluso para ellas mismas. Corren el riesgo de creerse la encarnación del bien y atribuirse el derecho a intervenir militarmente en todos los países del mundo, con consecuencias imprevisibles, a menudo graves. La intervención estadounidense en Irak, desencadenada por la presunta existencia de armas de destrucción masiva, que resultó ser totalmente inventada, causó la muerte de gran cantidad de personas, entre quinientas mil y un millón. Es preferible vivir en un mundo multipolar con agrupaciones locales, contrapesos a la tentación hegemónica de un solo país. El ascenso de países como Brasil, India y Sudáfrica va en esta dirección. Pero cuando somos los más fuertes, no es fácil aceptar que la pluralidad es mejor que la unidad.

▪

1. Aimé Césaire, Discours sur le colonialisme, París, Présence Africaine, 1962, p. 24. [Trad. esp.: Discurso sobre el colonialismo, Madrid, Akal, 2006.]

2. Ibid., p. 34.

3. Wole Soyinka, discurso al recibir el Premio Nobel de Literatura, 10 de diciembre de 1986.

4. Romain Gary, Les Mangeurs d'étoiles, París, Gallimard, 1996, p. 408.

La era electrónica

Artículo publicado en inglés con el título «Letter from Paris»

en la revista Salmagundi, n.º 112, 1996.

Las innovaciones tecnológicas tardan un tiempo en llegar a Francia desde Estados Unidos o Japón, pero, una vez aquí, provocan un entusiasmo que nada tiene que envidiar al de otros países. Lo mismo sucedía no hace tanto con la automatización de determinados gestos de la vida cotidiana, de la que Jacques Tati se burlaba en sus películas. Desde hace un año o dos asistimos a una nueva revolución, y los periódicos y las revistas han abierto una nueva sección. La hora de internet, de la red y de los CD-Rom ha llegado, y los periódicos rebosan de artículos en tono entusiasta, seguidos de direcciones impronunciables, con gran cantidad de consonantes. Francia se ha sumergido voluptuosamente en la era electrónica de los medios de comunicación.

Sabemos desde hace mucho que los modos de almacenar y difundir las informaciones influyen profundamente en los modos de vida social. Es lo que sucede con la aparición de la escritura y la invención de la imprenta. Pero ¿cómo la revolución en curso modifica nuestra conducta? Según sus profetas, gracias a internet accedemos por fin a la era de la democracia directa, que garantiza que todos participen en la vida pública; y gracias a la circulación cada vez más rápida de información en todo el mundo, la perspectiva de la paz universal deja de ser una mera utopía. Es cierto que, al margen de este aluvión de elogios, oímos también algunas voces discordantes, algunas mentes tristes que afirman, por el contrario, que ha llegado el final de la civilización estable y sólida, y que hoy en día vivimos en una dispersión generalizada en la que los clips de información son tan fugaces como superficiales. ¿Qué pensar de este conflicto de interpretaciones?

Probablemente habría mucho que decir, pero me gustaría detenerme solo en el tema de la naturaleza y el lugar de lo que se

transmite en un intercambio lingüístico. En la década de 1950, durante el debate que suscitó el primer acercamiento entre teoría de la información y teoría del lenguaje, varios críticos franceses atentos, como Émile Benveniste y François Flahault, señalaron que era imposible reducir el intercambio lingüístico a la transmisión de información. Esta se produce, por supuesto, pero, junto con esta función informativa, tanto el lenguaje como los demás sistemas de comunicación asumen otra, aún más común y no menos importante, que podríamos llamar función formativa. Con esto quiero decir que al colocarse en situación de comunicarse, los dos interlocutores se constituyen en lo que son, que ocupan un lugar respecto del otro que les permite reconocerse como individuos. Y aún simplifico mucho. Detrás del intercambio actual aparecen al trasluz intercambios pasados, que también conforman nuestra personalidad. El niño se convierte en lo que es a través de los contactos, las miradas y los ruidos que comparte con su madre; el niño o la niña constituye su identidad en los contactos con sus semejantes, y la sedimentación de estas interacciones pasadas estructura su identidad actual.

Los enunciados lingüísticos o simbólicos que producimos a diario tienen partes diferentes de «información» y de «formación», pero ambas funciones están siempre presentes. Si le digo a mi hijo: «No cruces la calle sin mí», es cierto que le transmito una información (aunque, como he repetido la frase muchas veces, su valor informativo no es muy elevado), pero sobre todo ocupo el lugar del protector, y él, de la persona a la que protejo. Cuanto más fuerte es la función formativa, más importantes son la identidad de los interlocutores y las circunstancias de su intercambio; por el contrario, estos elementos apenas son relevantes para la función informativa. No me importa saber la fuente del mensaje cuando se trata de las cotizaciones de la Bolsa de Hong Kong, lo único que le pido es que sea exacto. Por otro lado, el contenido informativo de la frase «Sé bueno» puede ser prácticamente nulo si la dice el cura de la parroquia, pero si me la dice mi madre en su lecho de muerte, puede ser determinante para mi vida futura. Las formas de conocimiento en sí no son indiferentes a la distinción entre información y formación. En las ciencias naturales, el contexto de enunciación y la identidad del hablante tienen poca importancia, pero son decisivos en todo lo relativo al conocimiento del hombre.

La energía del ser humano es limitada. Si pasa muchas horas al día en una situación básicamente informativa, le quedarán pocas fuerzas para los intercambios básicamente formativos. Ahora bien, está claro que los intercambios electrónicos son fundamentalmente del primer tipo. Gracias al ordenador en un primer momento, y a la interconexión de los ordenadores después, todos los usuarios pueden acceder a una cantidad de información infinitamente mayor. Pero la función formativa de estos intercambios es prácticamente nula. Estos interlocutores son intercambiables, y su identidad solo es la de un proveedor de información. Por supuesto, no sucede lo mismo si los intercambios electrónicos desempeñan un papel auxiliar respecto de las interacciones formativas. Internet puede entonces asumir la función de un club de citas e incluso intensificar una relación ya existente.

Desde un punto de vista superficial, la interconexión electrónica pone fin a la soledad y nos permite comunicarnos e interactuar. En realidad, intensifica la soledad, porque los intercambios meramente informativos no permiten que todos se formen en relación con los demás, y el volumen de estos intercambios podría llegar a ser tan grande que no nos dejara ni el tiempo ni la energía necesarios para participar en intercambios de otro tipo. Ahora bien, la soledad no es solo un inconveniente entre otros, ya que afecta a nuestra humanidad. A este respecto, nada puede sustituir la proximidad de un rostro, las sensaciones olfativas, gustativas, auditivas y táctiles que experimentamos durante un encuentro físico. Por eso las relaciones que nos unen a nuestros padres, a nuestros hijos y a las personas a las que queremos desempeñan un papel tan fundamental en la constitución de nuestra identidad y nos permiten vencer la soledad. No los conocemos solo «por correspondencia».

La fascinación ante el extraordinario aumento de la cantidad de información accesible a todo el mundo puede hacer que pasemos por alto otras características de la información. En primer lugar, que los hechos humanos no muestran su significado por sí mismos. Que las bombas explotan, que los cadáveres están esparcidos por las carreteras y que los niños gritan puede ser un hecho, pero solo se convierte en un acontecimiento humano a partir del momento en que un individuo señala su significado: «Ataque al barrio chiita de Beirut por parte de las milicias cristianas» o «Respuesta al acoso que

sufren los cristianos desde hace un mes». El salto cualitativo en los medios de difusión de la información, gracias a las cámaras de televisión y a los módems, no debe hacernos olvidar el acto eminentemente frágil, y de ninguna manera electrónico, mediante el cual un individuo convierte los hechos materiales en significado y lanza la información a la red. La CNN cambia la transmisión, no la codificación de la información. No porque la información viaje más rápido, o en más direcciones, es más fiable y más enriquecedora. Ninguna cámara y ningún ordenador pueden sustituir al individuo humano, el único productor de significado.

Por otro lado, la cantidad de información puede crear problemas. En ocho horas de trabajo solo puedo absorber una cantidad limitada de información nueva. La información disponible supera con mucho mi capacidad de absorción. En este sentido, incluso una biblioteca mediana es comparable con internet, porque ambas contienen más información de la que puedo asimilar en toda mi vida. El problema que planteo aquí no es nuevo. Acabo de leer una exposición que data de principios del siglo XIX. Benjamin Constant, gran filósofo político y de las religiones, novelista y analista de sí mismo, escribe a su amigo Claude Hochet el 5 de junio de 1813 desde Gotinga, donde se encuentra: «Creo que es bueno que me aleje de las bibliotecas, que tienen el inconveniente de ofrecer demasiadas cosas que nos gustaría emplear y entre las que nos perdemos cuando nos dejamos llevar por el intento de echar un vistazo a todo y conocerlo todo. Esta es la razón por la que casi todos nuestros expertos [los de Gotinga] acaban siendo compiladores. El peso de trescientos mil volúmenes cae sobre ellos, y cuando han extraído de esos trescientos mil volúmenes lo que los demás han dicho de algo, no les queda ni tiempo para pensar ni espacio para decir lo que habrían podido sacar de sí mismos».[1] ¿Puede el exceso de información matar el pensamiento? Parece que esta situación es hoy mucho más habitual de lo que debía de serlo en la época de Constant.

Los que se interesan por los contactos entre diferentes culturas conocen este problema. No es necesario remontarse a la Antigüedad o a la Edad Media para observar la diferencia. En la primera mitad de este siglo aún podíamos decir que nuestro conocimiento de los demás pueblos adolecía de la carencia de información. La impresión

generalizada hoy en día es que el exceso de información nos impide ver a los demás. Hace solo dos generaciones, si queríamos conocer las costumbres de los habitantes de determinados países lejanos, leíamos los escasos relatos de los viajeros que se habían aventurado a ir o asistíamos a una proyección pública de diapositivas comentada por el intrépido explorador que las había hecho. Hoy en día, en nuestra parte del mundo, a un adulto medio ya no le sorprende nada. Los lugares más lejanos, los paisajes más sorprendentes y las poblaciones más exóticas le resultan familiares porque aparecen muchas veces en la pantalla del televisor y porque sus vacaciones lo han llevado a todos los rincones del planeta. Este conocimiento superficial de los demás no nos hace a todos iguales, como a veces se teme, pero atrofia nuestra capacidad de percibir las diferencias y de convertirlas en punto de partida de una reflexión.

Pero dejemos de lado esta cuestión de los efectos esterilizadores de la información. Tanto en una biblioteca como en internet, el lector tiene que elegir y jerarquizar. Pero a partir de ahí las situaciones divergen. En el mundo preelectrónico, los centros de decisión son múltiples y es imposible reunirlos en un sistema. Mis profesores de la escuela me ofrecen determinadas informaciones, mis padres otras, los periódicos me recomiendan unos libros, y el bibliotecario otros. A los contemporáneos se añaden las generaciones pasadas, cuyas opiniones se han sedimentado en forma de reputación y de prestigio. Mi elección será un resultado personal de estas múltiples influencias. Si toda la información me llega por canales electrónicos, debo recurrir a un software que me permita clasificarla y por lo tanto orientarme en este mar de abundancia. Pero alguien debe diseñar el software en cuestión. Un único centro de decisión sustituye a los numerosos centros anteriores, alejados unos de otros tanto en el espacio como en el tiempo. No se trata de que el nuevo experto sea menos competente que el consejero de antaño, sino de que, tanto en el saber humano como en las ciudades, preferimos vivir en un espacio que es resultado de los esfuerzos desordenados de muchos individuos durante siglos que en un lugar organizado sistemáticamente, aunque sea obra de un urbanista con talento.

Con las observaciones anteriores no pretendo oscurecer el presente y el futuro, ni que añoremos el pasado. ¿Por qué y cómo pasar por alto el placer ante la máquina de tratamiento de textos, que ha

sustituido a la máquina de escribir, o ante el correo electrónico, que elimina las limitaciones del tiempo y del espacio? Sobre lo que llamo la atención no es sobre los males de la tecnología, sino sobre sus límites. Es importante saber que el aumento de la información, su velocidad de difusión y su disponibilidad permanente, en sí mismas muy útiles, no aumentan la propiedad formativa de nuestros intercambios y ocultan otras dificultades, incluso las crean. Habría que conocer estos límites para sortearlos, no para condenar la revolución electrónica.

■

1. Benjamin Constant, Œuvres complètes. Correspondance générale 1813-1815, textos establecidos y anotados por C.P. Courtney, A. Tooke y D. Wood, Berlín/Boston, Walter de Gruyter, 2016, p. 96.

Memoria y justicia

Juzgar el pasado: ¿y los harkis?

Artículo publicado en Books, n.º 30, marzo de 2012.

En marzo de 2012 conmemoramos en Francia los cincuenta años de los Acuerdos de Evian, que pusieron fin a la sangrienta guerra de Argelia. En estas ocasiones, los países suelen celebrar a sus héroes y llorar a sus víctimas, pero cuando se trata de malas acciones, prefieren estigmatizar las de los demás. En Washington conmemoran el Holocausto de los judíos, no el exterminio de los indios ni la esclavitud de los africanos. Aunque cabe preguntarse si no serían las conmemoraciones más útiles, las que nos permitirían no repetir los errores del pasado. En la historia francesa tenemos también episodios oscuros, como el del destino de los harkis, las tropas de refuerzo locales del ejército durante esta guerra.

En teoría, los harkis se alistan voluntariamente y son responsables de sus actos y de lo que derive de ellos. En realidad, la situación tiene matices. En un principio, casi todos ellos son campesinos que se ven atrapados en la tormenta de la guerra. Para algunos es una manera indispensable de ganarse la vida, ya que el conflicto ha interrumpido sus actividades tradicionales. Otros luchan con el FLN, son detenidos, torturados y «devueltos», de modo que trabajar para el ejército francés se convierte en la única manera de salvar su vida. Y otros más, atrapados entre los militares y los insurgentes –unos los extorsionan durante el día, y los otros por la noche–, buscan protección para sí mismos y para sus familias en el único poder legal. También están los que buscan vengarse de los abusos que sufrieron por parte del FLN o los que obedecen las reglas de solidaridad con sus familias. Las adhesiones ideológicas (por Francia, por la civilización) son muy escasas. En pocas palabras, la principal razón por la que se alistan es la propia guerra que devasta su país. El Estado francés, que los considera indispensables para que la represión sea eficaz, los empuja a acosar a sus hermanos de sangre, de lengua, de religión y de educación. Es su primera infamia contra ellos. La situación colonial y la cruel guerra de represión les han dejado muy pocas opciones.

La segunda infamia tiene lugar después de los Acuerdos de Evian, que, como el edicto de Nantes, que puso fin a la guerra de religión en Francia, exigen que las opiniones y los actos anteriores al alto el fuego no den lugar a discriminaciones. En Argelia, este bonito mandato se cumple durante unos meses. Pero a partir de julio de 1962 se desencadena una gran oleada de represión, a menudo provocada por los revolucionarios de última hora, que quieren mostrarse intransigentes. Hay testigos que informan de casos de hombres enterrados vivos con la cabeza cubierta de miel, a otros los sumergen vivos en cal o cemento, y a otros los introducen en cazuelas con agua hirviendo, los queman o los crucifican. A las mujeres que trabajaron para el ejército las torturan, las mutilan y las violan. Es difícil determinar la cantidad de víctimas, pero varias estimaciones hablan de entre cincuenta mil y sesenta mil personas.

Estos acontecimientos previsibles no se desconocen en Francia, porque están registrados en los informes de los subprefectos que estaban en la zona. Pero las más altas autoridades francesas deciden impedir que los harkis se trasladaran a Francia incluso antes del estallido de las masacres. Órdenes secretas (que ahora se han publicado) exigen que se haga todo lo posible para que no puedan escapar y que se castigue a los que intenten ayudarlos. A partir de abril de 1962 empiezan a repatriar a los harkis que están en Francia. Muchos de ellos, que saben lo que les espera, se suicidan lanzándose del barco en pleno Mediterráneo. Los argelinos que han tomado el poder los injurian, y los franceses, a los que habían aceptado servir, los rechazan. No se trata solo de que no se ayuda a personas en peligro, sino también de que se traiciona cobardemente a los que confiaron en el poder establecido, el de Francia.

Cuando los franceses de Argelia vuelven a Francia, unos noventa mil harkis consiguen instalarse en el país, pero no son bienvenidos. Tercera falta cometida contra ellos. Los meten en campamentos, apartados de la población, lo que impide que se integren. Las indemnizaciones son proporcionales a los bienes que han abandonado en Argelia, pero la mayoría de los harkis eran campesinos pobres, y otros no pueden demostrar los bienes que tenían, así que no reciben nada. Después los meten en guetos y se opta por olvidarlos. La izquierda francesa, que se proyecta en el FLN, los considera colaboracionistas, y los gaullistas los desprecian.

La extrema derecha pretende instrumentalizarlos en beneficio propio y los utiliza para demostrar la brutalidad del FLN, argumento para defender que Argelia es francesa. El Estado argelino sigue considerándolos traidores.

¿Cómo se explican las decisiones de las autoridades francesas? Al principio, por la situación colonial en sí, en la que una población ejerce su dominio sobre otra y para ello recurre a la fuerza. Luego, por un racismo más o menos asumido, que consiste en pensar que todos los seres humanos no tienen las mismas necesidades ni el mismo valor, y que por lo tanto salvamos a unos y abandonamos a otros. Por último, por egoísmo colectivo, porque ya es complicado ayudar a los nuestros, así que no vamos a ocuparnos además de los que no son como nosotros y ni siquiera son héroes. Preferimos olvidar lo antes posible a estos testigos de nuestra debilidad pasada.

Los nacionalistas argelinos actuales se niegan a arrojar luz sobre las páginas oscuras de su historia. Pero en lugar de darles lecciones, lo cual podría tener resultados contrarios a los deseados, sería deseable que cada quien intentara darles ejemplo aceptando analizar los actos cometidos en nombre de su Estado y de su pueblo.

Mecanismos del genocidio

Artículo publicado en Books, n.º 31, abril de 2012.

Las grandes masacres del siglo XX generaron gran cantidad de publicaciones que relataban destinos individuales, en su inmensa mayoría de víctimas y de supervivientes. Una excepción es el libro Desde aquella oscuridad,[1] en el que la periodista Gitta Sereny publica sus entrevistas en profundidad con Franz Stangl, el antiguo comandante de Treblinka. Aún menos frecuentes, cuando no inexistentes, son los documentales comprometidos con la búsqueda de la verdad que nos confrontan con los autores de estos crímenes colectivos. Aunque su interés salta a la vista. Las palabras de las víctimas son abrumadoras, suscitan la emoción y la compasión, pero no nos enseñan nada. Las víctimas no han originado estas acciones, sino que han sufrido impotentes la voluntad de otros. Si queremos entender los desastres del pasado, paso previo indispensable a todo intento de impedir que vuelvan a producirse, debemos analizar a los autores de estos actos. ¿Por qué actuaron así? ¿Qué mecanismo genera el horror? ¿Cómo un hombre corriente puede convertirse en un verdugo de masas? Por desgracia, son pocos los individuos que se hacen estas preguntas y que buscan respuestas sin concesiones. La inmensa mayoría no se considera culpable y centra sus esfuerzos en buscarse excusas.

En 2009 se celebró en la capital de Camboya el juicio del régimen de los jemeres rojos y de los crímenes que cometió. En el banquillo de los acusados, una sola persona, apodada Duch, antiguo director de un centro de tortura y exterminio llamado «S 21». Este juicio, el primero de este tipo en el país, es excepcional porque los archivos del centro se han conservado en su integridad, y por lo tanto permiten reconstruir minuciosamente cómo funcionaba. Pero también es único por la personalidad del inculpado, que en ningún caso pretende eludir su responsabilidad, sino que se reconoce de entrada culpable de un crimen abominable que dice lamentar amargamente y además coopera activamente con el tribunal.

A este abundante material se une una circunstancia favorable: el juicio ha dado lugar a varios libros de primera calidad escritos por testigos, que esclarecen diversos aspectos, y a una película dedicada a Duch, lo cual es aún menos frecuente. El director, Rithy Panh, al que le interesa más entender que conmover, decidió introducirse en la mente del verdugo y tuvo el valor, o la inteligencia, de no introducir su discurso junto con el del personaje, sino colocar directamente ante el espectador al hombre que confiesa y analiza su crimen. El resultado es sobrecogedor.[2]

Estos libros y esta película permiten en primer lugar situar el contexto en el que intervendrán los jemeres rojos, una guerra civil (1970-1975) que causa seiscientos mil muertos, el país agonizando bajo los bombardeos estadounidenses (lanzan casi cuatro veces más bombas que en Japón durante la Segunda Guerra Mundial), y la sed de libertad y de justicia que generan estas violencias. Restituyen el proceso inexorable que se produce desde la victoria de los comunistas, en 1975, y que se prolonga hasta 1979. La represión comporta tres fases. Al principio ejecutan a todos los antiguos enemigos, pero también a los marginados: locos, incapacitados y leprosos. Inmediatamente después expulsan de las ciudades y mandan a hacer canales y a construir diques a todos aquellos que no forman parte de las clases que ahora son privilegiadas (los obreros y los campesinos), es decir, profesores, empleados, comerciantes y propietarios. Para que merezcan formar parte del pueblo deben reeducarse. Un año después empieza la tercera fase, la persecución de los «enemigos internos», una purga permanente que golpea también a los propios revolucionarios y conduce a todos los sospechosos a cárceles especiales, como la que dirige Duch, en las que los torturan para que confiesen los nombres de sus «cómplices», y luego los ejecutan sistemáticamente. La vida de un enemigo no vale nada, y esto se amplía a todos sus seres queridos: mujer, hijos, padres, amigos y compañeros. Se considera a estos prisioneros «bolsas de sangre». Les extraen toda la sangre, lo que les causa la muerte inmediata, y les practican una vivisección «para estudiar su anatomía». Se estima que en estos cuatro años hubo un millón setecientas mil víctimas, es decir, alrededor del veinte por ciento de la población.

Tanto antes como después de su compromiso político, Duch es una

persona corriente, atenta con los demás, aplicada en su trabajo e inteligente. Durante su periodo como jemer rojo comete crímenes extraordinarios y supervisa las torturas y ejecuciones de al menos doce mil quinientas personas. Su paso de una situación a la otra se explica menos por su pasado personal que por su relación con la historia colectiva. En este caso la monstruosidad no procede del individuo. La fuerza que mueve el régimen es la ideología comunista, llevada al paroxismo y apoyada por las fuerzas armadas (a las que en ningún caso acusará el tribunal, que solo juzga a individuos). Los dirigentes jemeres rojos reivindican a Marx, Lenin y Mao, y a comunistas de Francia, donde varios de ellos han estudiado. Su objetivo es crear un hombre nuevo y una sociedad nueva. Por lo tanto, hay que empezar por destruir todo lo que existe. Al individuo se le priva de su familia, su casa y su profesión, incluso le ponen otro nombre. La población no tiene más opción que abrazar la nueva fe con entusiasmo o someterse a ella por miedo a sufrir. La presión es tanta que nadie puede superarla. Pero las reacciones son diferentes: unos la rechazan (aceptan morir) y otros se someten (aceptan matar). En cárceles especiales, como la que dirige Duch, se tortura a los «sospechosos» para que confiesen los nombres de sus «cómplices», y luego se les ejecuta sistemáticamente. Las «confesiones» arrancadas a las víctimas permiten mantener la ficción de complots, que supuestamente explican el hundimiento económico. Sirven también para justificar la dictadura, que se ha convertido en un fin en sí misma.

¿Cuál es el régimen político más inhumano?, se pregunta Rithy Panh, y contesta que aquel que decide cuál debe ser el bien del hombre, y lo impone a todos.

▪

1. Gitta Sereny, Au fond des ténèbres, París, Denoël, 2007. [Trad. esp.: Desde aquella oscuridad, Barcelona, Edhasa, 2009.]

2. Thierry Cruvellier, Le Maître des aveux, París, Gallimard, 2011; François Bizot, Le Silence du bourreau, París, Flammarion, 2011; Rithy Panh (con C. Bataille), L'Élimination, París, Grasset, 2012.

[Trad. esp.: La eliminación, Barcelona, Anagrama, 2013.] La película de Rithy Panh se titula S-21: La máquina de matar de los jemeres rojos.

No existe el deber de memoria

Conferencia impartida en el coloquio «Normer l'oubli», organizado en Ginebra por el Institut de Hautes Études Internationales et du Développement, el Museo de Arte y el Museo de Historia de Ginebra, 14 de enero de 2016.

El ser humano se diferencia de las demás especies animales por su consciencia de estar inscrito en el transcurso del tiempo. Sabe que es mortal, que su vida acabará algún día, y sabe también que su vida tuvo un principio y una duración que enlaza ese momento inicial con el presente. Esta continuidad se presenta a su consciencia en forma de relato que reescribe a lo largo de toda su existencia. La consciencia del tiempo transcurrido es lo que llamamos, en sentido muy general, memoria, ya sea individual o colectiva. Hablando con propiedad, las comunidades humanas no tienen memoria en el mismo sentido que los individuos, no tienen una imagen clara de su nacimiento, y menos aún una imagen previa de su muerte. Pero, sin perder de vista esta diferencia, podemos establecer analogías entre los individuos y las comunidades, porque estas cuentan con relatos relativos al pasado común, que comparte una parte importante de la población.

Mi intención hoy será ofrecer una serie de observaciones sobre diferentes facetas de este complejo proceso. La primera tiene que ver con la relación entre memoria y olvido, idea que suele oponerse a la de memoria.

MEMORIA Y OLVIDO

Pero la memoria no es lo contrario del olvido. Los dos términos que se oponen son la eliminación (el olvido) y la conservación. La memoria es siempre una interacción de ambas. Restituir íntegramente el pasado es imposible, de modo que la memoria es

necesariamente una selección. Determinados rasgos del acontecimiento vivido se conservan, y otros se descartan de entrada o poco a poco, y por lo tanto se olvidan. Por eso es confuso llamar «memoria» a la capacidad que tienen los ordenadores de conservar la información. A esta operación le falta un rasgo constitutivo de la memoria, es decir, el olvido. Paradójicamente, podríamos decir que la memoria no solo no se opone al olvido, sino que es olvido. Olvido parcial y orientado, olvido indispensable.

No podemos decidir que, en términos absolutos, recordar el pasado sea preferible a olvidarlo. La opción entre ambos depende de las circunstancias. Recuperar el pasado es, en democracia, un derecho legítimo, pero no puede convertirse en un deber. Sería incluso muy cruel recordar constantemente a alguien los acontecimientos más dolorosos de su pasado. También existe el derecho al olvido. Al final de su sorprendente crónica ilustrada de doce años en un gulag, Yevfrosíniya Kersnóvskaya escribe: «Mamá: Me pediste que escribiera la historia de aquellos tristes “años de aprendizaje”. He cumplido tu última voluntad. Pero ¿no habría sido mejor que todo aquello cayera en el olvido?».[1] Jorge Semprún contó en La escritura o la vida cómo, en un momento dado de su vida, se salvó gracias a que había olvidado su experiencia en un campo de concentración. En el plano individual, todo el mundo tiene derecho a decidir.

También en la vida pública podemos preferir el olvido al recuerdo del mal. Escuchemos la historia que contó Américo Vespucio, uno de los primeros exploradores del continente americano. Tras haber descrito los encuentros de los europeos con la población indígena, que a veces colaboran y otras veces se enfrentan, comenta que los diferentes grupos locales guerrean entre ellos muy a menudo. ¿Por qué? Américo ofrece esta explicación: «No luchan ni por el poder, ni por ampliar su territorio, ni empujados por alguna otra envidia irracional, sino por un odio antiguo que llevan dentro desde hace mucho tiempo». Si Américo tiene razón, ¿no deberíamos desear que estas poblaciones olvidaran un poco el odio y vivieran en paz, que dejaran de extender su rencor y que hicieran mejor uso de su energía? Pero eso sería sin duda querer que fueran diferentes de lo que son.

Recordemos los primeros artículos del edicto de Nantes (1598),

destinado a poner fin a las guerras civiles que en aquellos momentos desgarran Francia: «Que el recuerdo de todas las cosas sucedidas en una parte y en la otra desde principios del mes de marzo de 1585 hasta nuestro advenimiento a la corona, y durante los problemas anteriores y con ocasión de otros, permanecerá extinguido y aletargado, como si no hubiera sucedido. Y no será lícito ni se permitirá a nuestros procuradores generales, ni a ninguna otra persona, pública o privada, en ningún momento y en ninguna ocasión, hacer mención o juzgar en ningún tribunal o jurisdicción [...] Prohibimos a todos nuestros súbditos de cualquier estado y cualidad repetir el recuerdo…».

Mucho después, en 1881, Paul Déroulède, fundador de la Liga de Patriotas y militarista convencido, exclama en sentido opuesto: «Sé que hay quien cree que el odio desaparece. / Pero ¡no!, ¡el olvido no entra en nuestros corazones!»,[2] allanando así el camino a la carnicería de Verdún. Por desgracia, los recuerdos de la derrota de 1870-1871 y los gritos de guerra de Déroulède, Barrès, Péguy y otros enemigos del olvido fueron escuchados y contribuyeron a que se desencadenara la Primera Guerra Mundial. Al final de la misma, Hitler encontrará en el recuerdo del humillante Tratado de Versalles la razón para convencer a sus compatriotas de que deben emprender la Segunda Guerra Mundial. Lemas como «Ni olvido ni perdón», que actualmente oímos a menudo, no son indicativos de progreso en el proceso de civilización.

Si recordar el pasado lleva a la muerte, ¿cómo no preferir olvidarlo? ¿No tuvieron razón los israelitas y los palestinos que en marzo de 1988 se reunieron alrededor de una mesa en Bruselas y expresaron la convicción de que «para empezar a hablar hay que poner el pasado entre paréntesis»?[3] Si el pasado debe regir el presente, ¿quiénes de entre los judíos, los cristianos y los musulmanes renunciarán a sus pretensiones territoriales sobre Jerusalén? En Irlanda del Norte, hasta hace poco, los dos partidos extremistas declaraban su voluntad de «no olvidar y no perdonar», y añadían cada día nuevos nombres a las víctimas de la violencia, que provocaba a su vez una contraviolencia vengativa. Sin duda por eso, tras la Segunda Guerra Mundial, uno de sus grandes protagonistas, Winston Churchill, afirmaba: «Debemos olvidar todos los horrores del pasado»,[4] conminación difícil de realizar en el caso del

individuo, cuya memoria escapa a la voluntad consciente, pero factible para la memoria de las comunidades, como testimonian diversos ejemplos del pasado, entre ellos el del edicto de Nantes (aunque no produjo el efecto deseado).

No hay duda de que en muchas situaciones recordar insistentemente el pasado puede tener efectos poco deseables, como a los que aluden frases del tipo «no gritar "fuego" en un teatro lleno de gente» o «no utilizar cerillas junto a un charco de gasolina». Esta posibilidad ha llevado a algunos comentaristas contemporáneos a privilegiar la capacidad de olvidar en detrimento de la de recordar. Pienso en concreto en el último libro del autor estadounidense David Rieff, cuya tesis principal consiste en decir que «cierta cantidad razonable de olvido colectivo es la condición sine qua non de una sociedad pacífica y respetable, mientras que recordar es una iniciativa política, social y moralmente arriesgada».[5] Rieff añade que, en nuestro mundo contemporáneo, destinado a avanzar hacia la constante multiplicación de los contactos entre poblaciones, la presencia de una identidad cultural fuerte, que por lo tanto comporta también un sólido recuerdo de su pasado, anticipa contactos difíciles con los migrantes de otros orígenes, cuando no los convierte en conflictos. Además, para hacer justicia al presente y al pasado reciente, para permitir que nuevos hechos formen parte de la conciencia común, ¿no debemos aligerar la memoria de hechos más antiguos, es decir, poner en práctica el olvido voluntario?

Podríamos añadir a estas consideraciones una constatación tranquilizadora para los defensores del olvido: de todas formas, a la larga, el olvido prevalece sobre lo que llamamos memoria. En última instancia, el destino de todo acontecimiento es desaparecer de la consciencia humana y dejar espacio a otros recuerdos más próximos en el tiempo, en el espacio o en su contenido. Sin embargo, a esta visión basada en la duración podemos oponer otra centrada en el presente de nuestra vida psíquica, que establece la necesidad de recordar, es decir, tener presente el papel que desempeña el recuerdo para construir la identidad tanto individual como colectiva. En una democracia liberal es inconcebible prohibir que los individuos examinen su pasado, que aspiren a establecer lo que consideren que es la verdad, que relacionen sus diferentes

experiencias y por lo tanto los elementos constitutivos de su consciencia, es decir, que satisfagan su necesidad humana e inextirpable de sentido.

Recordemos además que el olvido, o la ausencia de recuerdo, también puede tener efectos nefastos en la vida pública, comparables con los que observamos en la vida privada (aunque la comparación es parcial). El psicoanálisis concede un lugar central a la memoria. La neurosis se basa en un trastorno concreto de la memoria, la represión. El sujeto ha eliminado de su memoria viva, por lo tanto de su consciencia, determinados hechos y acontecimientos que sucedieron en su infancia y que, por una u otra razón, le resultan intolerables. Su cura –mediante el análisis– pasa por recuperar los recuerdos reprimidos. Mientras estaban reprimidos, los recuerdos seguían activos (e impedían vivir al sujeto). Cuando los recupera, puede recolocarlos en el lugar adecuado. Al convertirse en parte de la memoria activa, el pasado antes reprimido deja de determinar bajo mano el presente. La memoria colectiva podría seguir el mismo camino. En este sentido, podríamos preguntarnos si el reducido lugar que ocupa en Francia el análisis del pasado colonial del país no es responsable de determinadas dificultades en su vida política actual.

EL TRABAJO DE REMEMORAR

Si decidimos revivir el pasado en el presente, este trabajo pasará necesariamente por varias etapas. En la práctica, estas etapas se confunden entre sí o se suceden de forma desordenada, de modo que deberemos separarlas mediante el análisis.

Construcción de los hechos y del sentido. La base en la que se apoyan todas las construcciones posteriores es la recopilación de información. Sin este primer paso, ni siquiera podemos hablar de trabajar con el pasado. Frente a un acontecimiento, el historiador empieza buscando la respuesta a algunas preguntas básicas: quién, qué, cuándo y dónde. Por lo tanto, lo que se inscribe automáticamente en el presente no es el pasado, sino siempre y exclusivamente su representación. Queramos o

no, solo podemos acceder a algunos recuerdos materiales y psíquicos de lo que fue. Entre los acontecimientos en sí y los vestigios que dejan se ha producido un proceso de selección que escapa a la voluntad de los individuos. A partir de ahí se inicia otro proceso de selección, esta vez consciente y voluntario. De todos los vestigios que ha dejado el pasado decidiremos quedarnos y consignar solo algunos, que por una u otra razón consideraremos dignos de perpetuarse. Este trabajo de selección está necesariamente secundado por el de disposición, y por lo tanto jerarquización, de las informaciones establecidas. Unas se colocarán a la luz, y otras se relegarán a la sombra.

Debemos insistir en esta primera característica de la memoria: los vestigios son materiales, pero los hechos en sí no se encuentran como tales «en la realidad», son resultado de una construcción, sea o no consciente. Un hecho es necesariamente la combinación de determinados vestigios materiales con un sentido, pero el sentido lo producen exclusivamente los seres humanos. Esto significa también que el saber en este ámbito nunca es arbitrario, porque integra datos irrecusables, pero tampoco es del todo independiente del poder, porque es preciso tener poder para ser el que identifica –es decir, formula– los hechos. Los que orientan la memoria colectiva y se encargan de escribir la historia suelen ser los vencedores. Lo vemos en la labor de los periodistas, que a menudo son los primeros en describir los acontecimientos. La percepción que tenga el público dependerá de su personalidad, de su experiencia, de su punto de vista y de sus intenciones. De ahí el poder de los medios de comunicación.

Una vez constituidos los hechos, se enlazarán entre sí para formar relatos o argumentos. Por ejemplo, durante la Segunda Guerra Mundial, en el bosque de Katyn, situado al oeste de Rusia, se descubren varios miles de cadáveres. La investigación permite establecer que se trata de oficiales polacos ejecutados unos meses antes. Se ha proporcionado la respuesta a las primeras preguntas –dónde, cuándo, quién y qué–, es indiscutible y el hecho queda constituido. Pero una vez establecidos los hechos, hay que interpretarlos, es decir, básicamente relacionarlos entre sí, identificar las causas y los efectos, y encontrar las semejanzas, las gradaciones y las oposiciones. Vuelven a aparecer aquí los procesos de selección y de combinación. Pero el criterio que permite valorar

este trabajo ha cambiado. La diferencia entre estas dos fases del trabajo de apropiación del pasado es como la diferencia entre constituir los archivos y escribir la historia. Una primera prueba de verdad (¿han ocurrido estos hechos?) permite separar a los historiadores de los fabuladores, a los testigos fiables de los mitómanos, y ahora otra prueba permitirá diferenciar entre historiadores buenos y malos, entre testigos destacados o mediocres. Los ocupantes nazis atribuyen los cadáveres de Katyn a los poderes soviéticos, que dominaban la zona antes de que ellos llegaran, y los poderes soviéticos atribuirán la responsabilidad a las fuerzas alemanas. Hasta unos años después de los hechos no será posible conformar un relato coherente y plausible: la decisión de esta masacre la tomaron los dirigentes de Moscú y forma parte de su estrategia general respecto de su vecina Polonia.

Por lo tanto, en este caso podemos recurrir al término «verdad», pero siempre y cuando le demos un nuevo significado, ya no una verdad de adecuación, de correspondencia exacta entre el discurso presente y los hechos pasados, sino una verdad de revelación, que permite entender el significado de un acontecimiento. Un buen libro de historia no solo contiene información exacta, sino que nos dice también cuáles son los resortes de la psicología individual o de la vida social y política. La destacada historiadora francesa Germaine Tillion, sobre cuyo ejemplo volveré enseguida, diferencia no entre dos tipos de verdad, sino entre lo verdadero y lo justo. ¿A qué llama lo justo? Los ejemplos que ofrece para apoyar esta afirmación son elocuentes. Contar los horrores nazis se ajusta a la verdad, pero para que sea justa es preciso «mencionar también el calvario del pueblo alemán».[6] Los deportados que ocupan posiciones jerárquicamente superiores cometieron atrocidades, pero sería injusto no reconocer los muchos favores que hicieron a los demás detenidos. La comprensión global del mundo debe aspirar a la justicia en un sentido que va mucho más allá de la práctica de los tribunales, que enmarca y trasciende todo sentimiento personal y toda verdad puntual. A diferencia de la verdad de adecuación, la verdad de revelación no puede recibir pruebas objetivas, sino solo indicios intersubjetivos de su legitimidad.

UTILIZACIÓN DEL PASADO RESUCITADO

Tras haber identificado los hechos, tras haberlos interpretado e integrado en un relato, podemos también ponerlos al servicio de un objetivo ajeno a ellos. Los historiadores profesionales suelen ser reacios a admitir que participan en esta nueva fase del trabajo. Prefieren considerar que su misión ha terminado en cuanto han conseguido reconstruir la materialidad y el significado de los acontecimientos. La ausencia de utilización es posible, por supuesto, pero la considero excepcional. Para establecer los hechos, y más aún para conformar un relato coherente o una argumentación sobre los acontecimientos pasados, el historiador, como todo ser humano, tiene que elegir determinados elementos del pasado en detrimento de otros y establecer relaciones entre ellos que no derivan de la observación directa. Pero este trabajo de selección y de combinación depende necesariamente de la preocupación no solo por la verdad, sino también por determinados valores (o, si se prefiere, por el bien). Es cierto que la ciencia no debe confundirse con la política, lo que no impide que la ciencia humana tenga fines políticos, y que estos fines políticos puedan ser buenos o malos. Como la memoria es selección, hubo que encontrar criterios para elegir entre toda la información recibida. Y estos criterios, conscientes o no, servirán con toda probabilidad para orientar nuestra utilización del pasado.

Estos dos aspectos del proceso de la memoria, que diferencio aquí para analizarlos, a menudo se confunden en los casos concretos, o al menos se relacionan. Pero es indispensable diferenciarlos, porque los dos procesos parten de motivaciones divergentes y persiguen objetivos que pueden oponerse entre sí. Aunque el historiador sepa que su trabajo nunca alcanzará del todo el objetivo que busca, al reconstruir el pasado aspira a producir una forma de verdad. Por el contrario, el militante de la memoria responde a consideraciones de utilidad, personal o colectiva, egoísta o generosa. Su reconstrucción del pasado apunta ante todo a aprender una lección. Sin embargo, un pasado reconstruido en toda su complejidad puede no proporcionar ninguna lección unívoca para el presente. Para que esto suceda, probablemente será necesario despojarlo previamente

de toda ambigüedad y de toda complejidad. Su interpretación moral se impondrá entonces con mucha más facilidad. Aunque los dos movimientos no se contradicen necesariamente, están impulsados por fuerzas inversamente proporcionales.

MEMORIA E HISTORIA

Para aclarar la naturaleza de los relatos mediante los cuales resucitamos el pasado debemos diferenciar entre dos tipos de discursos que le dan vida y que solemos designar con las palabras memoria e historia. «Memoria» adopta aquí un significado más restringido que antes. La palabra significa ahora la expresión verbal de una experiencia subjetiva, ya sea individual o colectiva. El propio individuo-sujeto ha vivido un acontecimiento y restituye sus recuerdos. Por el contrario, la «historia», que pretende alcanzar una verdad de revelación, no se corresponde con una visión objetiva del mismo acontecimiento, sino con su reconstrucción intersubjetiva. Al historiador le interesa conocer el relato subjetivo del testigo, pero no se limita a él, lo confronta con el de otros testigos implicados en la misma acción, tiene también en cuenta la experiencia de los que han abordado el mismo acontecimiento desde otro punto de vista, cuantifica y sopesa los datos recogidos y busca además circunscribir las condiciones que han posibilitado ese acontecimiento y los efectos que ha generado a corto y largo plazo.

Los historiadores observan los testimonios personales con cierta reserva. Es importante señalar que a menudo los medios de comunicación y el gran público conceden más atención a los testimonios personales que a sus propias investigaciones. Pero su valor fáctico es poco fiable y raramente pueden verificarse. La memoria individual está sujeta a cambios y a ajustes de los que el testigo no es consciente. Los testigos, por su parte, desconfían de los historiadores, que no estaban presentes, que no sufrieron los hechos en sus carnes, que en la época en que se produjeron paseaban en pantalones cortos o ni siquiera habían nacido. Pero en lugar de elegir entre los dos, podemos defender la complementariedad de estos enfoques.

A esta complementariedad nos invita Germaine Tillion (que entró en el Panteón francés el 27 de mayo de 2015). Llega a esta conclusión durante la guerra de Argelia, cuando intenta entender el comportamiento de la población argelina. Debe recurrir tanto a la observación de los chaouis, que son su objeto de estudio etnológico, y a la bibliografía especializada sobre este tema, como a su memoria viva, a sus reacciones espontáneas a las experiencias en las que está inmersa. Se da cuenta de que en las ciencias humanas entender bien el «objeto» exige un doble trabajo: el conocimiento objetivo y distante, y a la vez la experiencia desde dentro de lo que queremos analizar, ya que entendemos los hechos mediante un aparato mental y conceptual que se construye en la mente del investigador a partir de su propia experiencia. Tillion explica claramente esta articulación, aunque no incluya las palabras «memoria» e «historia».

«Como todos los dramas de este mundo, entender el drama argelino exigía conjugar la gran luz blanca de la investigación histórica, que ilumina los relieves y los colores, con el oscuro rayo de la experiencia, que atraviesa el grosor de la materia. No solo la razón, no solo la pasión, sino ambas juntas, uniendo sus claridades insuficientes para explorar este abismo desconocido, la desgracia de los demás [...] Las sabias evaluaciones de los expertos y esa otra balanza que pesa lo que no tiene peso –enfados, aspiraciones, repugnancias, desalientos y dolores– son igualmente necesarias para seguir y entender los recodos y desniveles de una situación o un acontecimiento, pero a menudo no coinciden. Aquí todo es pasión, y allá solo razón… En ambos casos es poco.»[7]

Tillion utiliza enseguida su descubrimiento en su libro sobre la guerra de Argelia, Les Ennemis complémentaires. Doce años después de haber formulado esta exigencia, en 1973, escribe una nueva versión de su estudio sobre Ravensbrück, muy diferente de la anterior (de 1946), en la medida en que incluye tanto la paciente recopilación de hechos históricos como su propia vivencia en el campo de concentración. Al mismo tiempo mantendrá la exigencia del trabajo histórico impersonal hasta el final de su vida activa, como testimonia la reescritura de Les Ennemis complémentaires, publicado por primera vez en 1960, pero cuyo texto definitivo data de 2005.

ESCOLLOS Y TENTACIONES

El trabajo de interpretación, sobre todo cuando se trata de acontecimientos traumáticos, supone una navegación peligrosa entre dos escollos complementarios: la sacralización, o aislamiento radical del recuerdo, y la banalización, o asimilación excesiva del pasado y el presente.

La sacralización es por principio una sustracción, un aislamiento y una prohibición de tocar. La primera forma de sacralización consiste en separar el acontecimiento en cuestión de su contexto. Se eliminan entonces todas las relaciones de contigüidad para que las circunstancias no justifiquen los errores del pasado. Contextualizar, y en general entender o querer explicar, supondría relativizar la gravedad de los hechos, incluso justificarlos. Se equipara la búsqueda de causas con la búsqueda de excusas. Pero esta asimilación es excesiva. Todo el sistema judicial vigente en los Estados democráticos se basa en el postulado contrario. Cuando se constata un delito, se pretende castigar al culpable, pero, salvo si se defiende la ley del talión, se intenta también entender por qué se cometió ese delito. ¿Cómo si no evitar que otros individuos lo repitan en otras circunstancias? Entender no es excusar ni justificar, es un medio, el único, aunque frágil, de prevenir delitos futuros.

En una segunda forma de sacralización se eliminan las relaciones de similitud para garantizar la singularidad del hecho pasado y su carácter incomparable. Se es incluso reacio a utilizar palabras, sobre todo si se trata de nombres comunes, como «genocidio» o «totalitario». Los que se sienten directamente implicados se sienten tentados de eliminarlas, porque el sufrimiento extremo debe ser uno, en último término indescriptible. Todo pueblo, como todo individuo, está dispuesto a considerar que la afrenta que ha sufrido es la peor del mundo y que compararla con otros hechos del mismo tipo es una ofensa, incluso «negacionismo». Pero el hecho de que los acontecimientos pasados sean únicos y cada uno tenga un significado concreto no implica que no haya que relacionarlos con otros. Todo lo contrario. La especificidad no separa un

acontecimiento de los demás, sino que lo relaciona. Cuantas más relaciones haya, más se afirma la singularidad de todo hecho. Dios es sagrado, pero absoluto y omnipresente, no particular, a diferencia del hecho, que ocupa un tiempo y un espacio únicos. La sacralización hace imposible la comprensión, y por lo demás es uno de sus objetivos.

Sin embargo, no basta con advertir sobre los efectos no deseados de la sacralización. Igual de peligroso es el proceso inverso, la banalización, en la que los acontecimientos pasados pierden su especificidad y se convierten en un simple instrumento a utilizar en el presente. Un mal tan extremo como el del siglo XX, por ejemplo, se convierte fácilmente en una mera arma retórica. Pero cada vez que esto sucede renunciamos a entenderlo en su especificidad y, lo que es más grave, corremos el riesgo de malinterpretar totalmente el significado de los nuevos hechos. El personaje de Hitler, en especial, suele colocarse en cualquier sitio, lo encontramos por todas partes, cuando supuestamente sus crímenes son únicos y no pueden compararse con ningún otro.

GERMAINE TILLION

Me gustaría ilustrar las diferencias y las actitudes de las que acabo de hablar mencionando un ejemplo concreto, el de Germaine Tillion. Recuerdo brevemente su itinerario. Tras comenzar su carrera de etnóloga en Argelia en la década de 1930, a partir de 1940 se implica en la resistencia a la ocupación alemana. La detienen dos años después, pasa un año en prisión y la mandan a Ravensbrück, el campo de concentración para mujeres, donde pasa dos largos años. Tiene la desgracia de ver morir en el campo a su madre, detenida al mismo tiempo que ella.

En 1945 sale del campo de concentración convencida de que los antiguos deportados tienen derechos, pero también obligaciones: aprovechar su experiencia y su prestigio para luchar contra todas las nuevas manifestaciones del mal –necesariamente diferentes y sin embargo comparables– basándose en las lecciones de su propia

memoria. En cuanto vuelve a Francia, Tillion empieza a visitar cárceles, donde ya no hay miembros de la Resistencia, sino colaboracionistas, sus antiguos enemigos. Pretende hacer más humanos estos lugares de reclusión sin preocuparse por las ideas políticas de los prisioneros. Cuando, en 1950, David Rousset, otro antiguo deportado, organiza una comisión internacional contra el régimen de los campos de concentración, Tillion se une a él y forma parte del jurado internacional, que se reúne en 1951 en Bruselas. En el marco de la comisión, durante la guerra de Argelia se traslada a este país para investigar la tortura en las cárceles y los campos franceses. Al igual que, en opinión de Rousset, los antiguos deportados son los mejor cualificados para investigar los campos operativos, los antiguos parias de los campos tienen algo que decir sobre la desgracia de los colonizados.

Durante sus intervenciones en Argelia, Tillion tiene presente su experiencia como miembro de la Resistencia y deportada. Las ejecuciones de los combatientes argelinos condenados a muerte como «terroristas» le hacen sufrir porque, con esa misma acusación, diez compañeros suyos del grupo del Museo del Hombre fueron fusilados en febrero de 1942, pese a las muchas gestiones para salvarlos. Como cabía esperar, la comparación de la gloriosa época de la Resistencia francesa con las acciones «terroristas» de los independentistas argelinos no es entendida en la Francia de su época e incluso provoca indignación.

Por lo tanto, no basta con no olvidar. Es preciso ver para qué servirá la memoria. Recordar las derrotas pasadas puede alimentar el espíritu de venganza, y las victorias, el pacifismo. Ambos pueden conducir a nuevas guerras. Sabemos que en Francia muchas personas vivieron sucesivamente la Segunda Guerra Mundial y las guerras coloniales. En 1945 muchos antiguos miembros de la Resistencia se alistan en el ejército francés, de modo que están al mando de diferentes unidades en Indochina en 1953 y en Argelia en 1954. No olvidan su experiencia y les da la impresión de que están en la misma lucha, defender la patria. Están dispuestos a cualquier cosa por vencer. Obedecen lo que creen que es un deber de memoria. La patria no debe ser humillada de nuevo. Esta vez serán los más fuertes. En nombre de una guerra que creen justa, los antiguos miembros de la Resistencia, convertidos en jefes de los

paracaidistas, matan, torturan y queman los campos del enemigo.

De un mismo acontecimiento inicial –la Resistencia– Tillion extrae una lección muy diferente de la de los miembros de la Resistencia convertidos en cazadores de combatientes argelinos. En ella, el olvido y la conservación del pasado se distribuyen de manera muy diferente, quizá porque concede más importancia a los individuos que a las consignas colectivas. Por eso sus reacciones no serán idénticas en estos dos momentos de la historia. En 1940, Tillion no duda ni un instante en formar parte de la Resistencia. Decía que se trataba de «un enemigo totalmente inaceptable». En 1957, frente a los habitantes de Argelia, «pies negros» de origen europeo y musulmanes árabes o bereberes, se siente «incapaz de maldecir o insultar a uno de los dos grupos», porque entiende a ambos, comparte el sufrimiento de ambos y compadece a todos aquellos que pueden sufrir. En lugar de un enemigo «totalmente inaceptable», ahora ve, como dice el título de su libro, «enemigos complementarios».

Germaine Tillion nos introduce en un uso concreto de la memoria. Por una parte, evita la tentación de sacralizar el pasado, es decir, de mantener el acontecimiento que ha conocido en total aislamiento, de considerarlo incomparable con lo que pasa en otro lugar o después, de considerar un sacrilegio relacionarlo con el resto del mundo, que responde a la necesidad humana de sentido, ya mencionada. Pero, por otra parte, también escapa a la banalización. Los acontecimientos no se repiten, no podemos proyectar sin más las actitudes del pasado sobre el presente, sin poner en cuestión los grandes principios que siempre deberían guiar nuestros pasos, la justicia y la compasión. Además, pone su recuerdo del pasado al servicio no de su interés inmediato ni del de su país, sino de lo que le parece verdadero y justo.

EL TRABAJO CON LA MEMORIA

¿Qué conclusiones podemos sacar de este rápido recorrido por los campos de la memoria y del olvido? Podemos afirmar ante todo

que, en la vida pública, recordar el pasado no se justifica en sí mismo, no es un mérito en sí, porque puede convertirse en instrumento tanto de los peores como de los mejores propósitos, tanto de la venganza y el resentimiento como de la abnegación y la compasión. En sí mismo, sin otra calificación, recordar el pasado no es ni bueno ni malo. Tampoco basta con constatar que sirve, de una manera o de otra, a nuestro interés. Como dice el cineasta de origen camboyano Rithy Panh, que sufrió el mal en su propia carne y en la de sus seres queridos: «Lo que busco es entender la naturaleza de este crimen, no el culto a la memoria».[8] Por eso no existe el deber de memoria, sino el deber de verdad y de justicia, a las que podemos aspirar aun sabiendo que nunca alcanzaremos la perfección.

Podemos identificar además los métodos de trabajo de los predecesores a los que admiramos. Ante todo, una recomendación formal: para que las experiencias del pasado y los recuerdos personales nos resulten realmente útiles deben pasar por un trabajo de transformación. El trabajo con la memoria nos permitirá pasar, no directamente de un caso concreto a otro creyendo que entre ellos hay cierta similitud o contigüidad, sino de lo particular a lo universal –al principio de justicia, a la norma moral y al ideal político–, que pueden examinarse y criticarse con argumentos racionales y que deben ser legítimos en sí mismos, no porque procedan de un recuerdo que nos es querido. La singularidad del hecho no impedirá la universalidad de la lección que extraemos. El recuerdo del pasado puede sernos útil si permite el advenimiento de la justicia, en su sentido más general, que supera con mucho el marco de los tribunales, lo que también quiere decir que lo particular debe someterse al precepto abstracto. Es el precio de la justicia, y no es casual que los que aplican la justicia no sean los que han sufrido la ofensa. Lo que permite el advenimiento de la ley es precisamente la desindividuación.

En segundo lugar, el recuerdo del pasado será estéril si lo utilizamos para erigir un muro entre el mal y nosotros; si solo nos identificamos con los héroes irreprochables y las víctimas inocentes, alejamos de nosotros los agentes del mal y los colocamos fuera de las fronteras de la humanidad. Y es lo que generalmente estamos tentados de hacer. También en la vida cotidiana olvidamos

fácilmente el mal que infligimos, pero recordamos durante mucho tiempo el que sufrimos. Y con razón, ya que no experimentamos los sufrimientos de los demás.

Sin embargo, no hemos encontrado una fórmula general que nos permita garantizar que vamos a hacer buen uso de nuestro conocimiento del pasado. La diferencia entre los buenos y los malos usos, entre los usos y los abusos, y entre la memoria y el olvido depende de los valores que queramos defender, pero estos valores dependen de nuestra identidad, de nuestro tiempo y espacio, y de nuestras decisiones anteriores. Todos los usos de la memoria no son buenos (ni malos), como tampoco todos los olvidos y todos los recuerdos, pero no existe una herramienta imparcial y fiable para decidir de antemano si determinado uso o determinada práctica es bueno o malo. Para valorarlo es preciso recurrir al contexto, siempre particular, en el que se producen esos actos, y por lo tanto valorar caso por caso. El significado y el valor no se siguen automáticamente del fragmento del pasado que reconstruye el historiador. Es él quien los produce. Por lo tanto, goza de gran dosis de libertad, pero eso implica también una gran responsabilidad.

▪

1. Euphrosinia Kersnovskaïa, Coupable de rien, París, Plon, 1994, p. 253.

2. Paul Déroulède, Chants du soldat, « Le clairon », París, Calmann-Lévy, 1883, p. 11.

3. Nicole Loraux, Politiques de l’oubli, París, Seuil, 1988.

4. Winston Churchill, discurso del 19 de septiembre de 1946 en Zúrich.

5. David Rieff, In Praise of Forgetting, New Haven, Yale University Press, 2016, p. 57. [Trad. esp.: Elogio del olvido, Barcelona, Debate, 2017.]

6. Germaine Tillion, À la recherche du vrai et du juste, París, Seuil, 2001, p. 188.

7. Germaine Tillion, Fragments de vie, París, Seuil, 2009, pp. 44-45.

8. Rithy Panh, op. cit., p. 100.

Argentina: los riesgos de una memoria incompleta

Artículo publicado en El País, 7 de diciembre de 2010.

En noviembre de 2010 fui por primera vez a Buenos Aires, donde me quedé una semana. Mis impresiones del país son necesariamente superficiales. Aun así, me arriesgaré a anotarlas aquí porque sé que a veces al observar un paisaje desde lejos vemos cosas que a los habitantes del lugar se les escapan. Es el efímero privilegio del visitante extranjero.

He escrito en varias ocasiones sobre las cuestiones que suscita el recuerdo de acontecimientos públicos traumáticos: la Segunda Guerra Mundial, los regímenes totalitarios y los campos de concentración. Seguramente por eso me propusieron que visitara varios lugares vinculados con la historia reciente de Argentina, invitación que acepté encantado. Fui a la ESMA, un cuartel al norte de Buenos Aires que durante la última dictadura militar (1976-1983) se convirtió en un centro de detención y tortura. Unas cinco mil personas pasaron por este centro, el más importante de este tipo, aunque no el único. No conocemos con exactitud la cifra total de víctimas, pero se estima en unas treinta mil. También fui al Parque de la Memoria, a orillas del Río de la Plata, donde se ha erigido una gran estela destinada a incluir los nombres de todas las víctimas de la represión (de momento son unos diez mil). El parque de los alrededores alberga también varios monumentos que evocan estos acontecimientos. La estela en sí representa una enorme herida que no ha cicatrizado.

El término «terrorismo de Estado», empleado para designar el proceso que conmemoran estos lugares, es muy apropiado. Los detenidos eran maltratados al margen de todo marco legal. Primero los torturaban para arrancarles información que permitiera nuevas detenciones. Conocemos las formas de tortura desde que descubrimos lo acontecido en las cárceles estadounidenses de Abu Ghraib y Guantánamo. Es evidente que los torturadores se

inspiraban en los mismos manuales. A los detenidos les colocaban un capuchón en la cabeza para que no pudieran ver ni oír, o los dejaban durante mucho tiempo en una sala con luz cegadora y música ensordecedora. Luego los ejecutaban sin haberlos juzgado, a menudo los dormían y los lanzaban al río desde un helicóptero. Así se convertían en «desaparecidos». Un crimen específico de la dictadura argentina fue robar niños. Esperaban a que las detenidas embarazadas dieran a luz, y luego sufrían la misma suerte que los demás detenidos. Los niños eran dados en adopción a familias o amigos de militares. El drama de estos niños, hoy adultos, cuyos padres adoptivos son responsables indirectamente de la muerte de sus padres biológicos, es especialmente conmovedor.

En el Catálogo institucional del Parque de la Memoria, publicado hace unos meses, leemos: «Hoy en día Argentina es sin duda un país ejemplar respecto de la memoria y la búsqueda de la verdad y la justicia».[1] Pese a la emoción que sentí ante las huellas de aquella violencia, no consigo estar de acuerdo con esta afirmación.

En ninguno de los dos lugares que visité vi el menor cartel aludiendo al contexto en el que se instauró la dictadura, en 1976, a la situación anterior o posterior. Pero todos sabemos que de 1973 a 1976 se produjeron tensiones extremas que llevaron al país al borde de la guerra civil. Los Montoneros y otros grupos de extrema izquierda organizaban asesinatos de políticos y militares, que a veces incluían a toda su familia, tomaban rehenes para pedir rescates, volaban edificios públicos y atracaban bancos. Tras la instauración de la dictadura, obedeciendo las instrucciones de sus dirigentes, a menudo refugiados en el extranjero, esos grupúsculos pasaron a la clandestinidad y continuaron la lucha armada.

Tampoco podemos silenciar la ideología en la que se inspiraba esta guerrilla de extrema izquierda y el régimen al que aspiraba. Como fue vencida y eliminada, no podemos calibrar las consecuencias que habría tenido su victoria. Pero, a modo de comparación, recordemos que aproximadamente en el mismo momento (entre 1975 y 1979) una guerrilla de extrema izquierda se hizo con el poder en Camboya. El genocidio que provocó causó la muerte de alrededor de un millón y medio de personas, es decir, el veinticinco por ciento de la población del país. Las víctimas de la represión del

terrorismo de Estado en Argentina, en cualquier caso demasiadas, representan el 0,01 por ciento de la población.

No podemos equiparar víctimas potenciales con víctimas reales, por supuesto. Tampoco estoy sugiriendo que la violencia de la guerrilla sea equiparable con la de la dictadura. No solo las cifras son desproporcionadas, sino que además los crímenes de la dictadura son especialmente graves por ser responsabilidad del aparato de Estado, teóricamente garante de la legalidad. Por lo tanto, destruyen tanto la vida de los individuos como las bases de la vida en común. Pero no deja de ser cierto que el terrorismo revolucionario precedió y convivió en un principio con el terrorismo de Estado, y que no puede entenderse el uno sin el otro.

En la introducción del catálogo del Parque de la Memoria se definen sus aspiraciones: «Solo así puede entenderse realmente la tragedia de estos hombres y de estas mujeres, y el papel que tuvieron en la historia».[2] Pero no podemos entender el destino de estas personas si no sabemos por qué ideal luchaban ni qué métodos utilizaban. El visitante no sabe nada de su vida antes de que los detuvieran. Son reducidas a víctimas meramente pasivas que al parecer nunca ejercieron su voluntad ni realizaron acción alguna. Se nos presentan para que las compadezcamos, no para que las entendamos. Pero su tragedia va mucho más allá de la derrota y la muerte. Luchaban en nombre de una ideología que, de haber resultado victoriosa, podría haber provocado tantas víctimas o más. En cualquier caso, en su mayoría eran combatientes que sabían que corrían peligro y lo asumían.

La manera de presentar el pasado en estos lugares sin duda ilustra la memoria de uno de los protagonistas de este drama, el grupo de los reprimidos, pero no podemos decir que defienda eficazmente la verdad, puesto que se han silenciado partes enteras de la historia. En cuanto a la justicia, si entendemos por tal un juicio que no se limita a los tribunales, sino que nos afecta a todos, también es imperfecta. Un juicio equitativo tiene en cuenta el contexto en el que tiene lugar un acontecimiento, sus antecedentes y sus consecuencias. En este caso, la represión que ejerció la dictadura aparece aislada.

Lo que me preocupa no es evaluar las dos ideologías que se

enfrentaron en esa época y que siguen teniendo sus partidarios, sino entender la historia. Porque una sociedad, además de memoria, necesita historia. La memoria colectiva es subjetiva, refleja las vivencias de uno de los grupos que forman la sociedad, y por eso este grupo puede utilizarla para adquirir o reforzar una posición política. Pero la historia no se hace con un objetivo político (en cuyo caso se trata de mala historia), sino con la verdad y la justicia como únicos imperativos. En la medida de lo posible, aspira a la objetividad y establece los hechos con precisión. En los juicios que formula, se basa en la intersubjetividad, es decir, intenta tener en cuenta la pluralidad de puntos de vista que se expresan en una sociedad.

La historia nos ayuda a salir de la ilusión maniquea en la que suele encerrarnos la memoria, la división de la humanidad en dos compartimentos estancos, buenos y malos, víctimas y verdugos, inocentes y culpables. Si no conseguimos acceder a la historia, ¿cómo va a tener éxito el llamamiento al «Nunca más»? Cuando atribuimos todos los errores a los demás y nos creemos irreprochables, lo que hacemos es preparar el regreso de la violencia, revestida con un vocabulario nuevo y adaptada a circunstancias inéditas. Entender al enemigo también significa descubrir en qué nos parecemos a él. No hay que olvidar que la inmensa mayoría de los crímenes colectivos se cometieron en nombre del bien, de la justicia y de la felicidad para todos. Las causas nobles no excusan los actos innobles.

Varios libros argentinos debaten sobre estas cuestiones, y también se han celebrado encuentros entre hijos o familiares de víctimas de ambos terrorismos. Pero su impacto general en la sociedad es limitado, porque de momento el debate está sometido a las estrategias de los partidos. Sería conveniente que quedara en manos de la sociedad civil y que personas con cierto prestigio, políticos, antiguos militantes de una u otra causa, expertos y escritores reconocidos, contribuyeran al advenimiento de una visión más justa y más compleja del pasado común.

■

1. Catálogo institucional, Parque de la Memoria, agosto de 2010.

2. Ibid.

Romain Gary (1), lúcido y desesperado

Homenaje a Romain Gary publicado en la revista Roman 20-50,

«Romain Gary – Émile Ajar, Éducation européenne et La Vie devant soi»,

n.° 32, diciembre de 2001.

Solo podemos alegrarnos de que la obra de Romain Gary sea objeto de atención constante por parte de los profesionales del análisis literario. Las conferencias se multiplican, los textos críticos se suceden y también los números de revista dedicados a determinado aspecto de su obra. Aunque nos resulte fácil imaginar que el propio Gary se mostraría escéptico, incluso desconfiaría de los análisis eruditos de sus novelas, aunque sea legítimo que el lector prefiera leer o releer las obras antes que sus comentarios, tiene algo de justicia histórica, que despeja algunos malentendidos que se difundieron cuando Gary estaba vivo.

Hay que reconocer que tenía varios defectos que lo hacían poco atractivo para los maestros del gusto de su época. En primer lugar, sus libros tenían gran éxito comercial y muchos lectores. En segundo lugar, el autor no formaba parte de ninguna de las corrientes fácilmente identificables –existencialismo, marxismo, teatro del absurdo o nouveau roman– y abordaba géneros que sus contemporáneos no conocían (¿cómo clasificar Tulipe o La Danse de Gengis Cohn?). Por último, no formaba parte de la izquierda biempensante, sino que seguía siendo fiel a su ideal del tiempo de guerra, el general De Gaulle, aunque tampoco formaba parte de la familia gaullista oficial. Está claro que Gary no tenía nada que gustara, excepto ser uno de los mejores escritores en lengua francesa del siglo XX, autor de obras maestras como Éducation européenne, Las cometas, La promesa del alba y La vida ante sí.

El primer libro de un escritor suele contener en germen toda su obra futura. Así sucede en Éducation européenne, cuyas

circunstancias de publicación anuncian ya una de las características del escritor Gary. La traducción inglesa aparece en 1944, y el original francés –con otro título–, en 1945. Pluralidad de lenguas, mezcla de orígenes y copia anterior al original. Además, Éducation européenne contiene ya una primera puesta en escena de al menos dos de las grandes paradojas con las que Gary seguiría topándose a lo largo de su vida: la de la acción y la del arte.

Gary habría podido instalarse cómodamente en la certeza de estar del lado del bien y cantar las alabanzas de los que habían actuado como él. En 1940-1945 las cosas parecían estar muy claras: el enemigo al que se enfrentan, el nazismo hitleriano, es especialmente odioso y encarna no solo el deseo de poder, sin duda muy extendido, sino también la negación de la humanidad. Gary se alista lo antes posible en las Fuerzas Francesas Libres. Está en el lado correcto de la barricada y es un héroe, un compañero de la Liberación. Cualquier otro habría intentado beneficiarse de esta posición. Pero Gary jamás escribirá una novela sobre los actos heroicos en los que participó. Y en Éducation européenne, libro que escribió en el momento en que se producían esos actos, se esfuerza por mostrar que los soldados alemanes pueden ser humanos, que los resistentes polacos no son diferentes de sus enemigos. El autor descubre en pleno combate que con mucha facilidad «el hombre se convierte en alemán, aunque sea un patriota polaco».[1]

No se trata solo –lo que no es tan fácil, podemos constatarlo todos los días a nuestro alrededor– de que debamos renunciar al maniqueísmo sin que ello implique caer en el relativismo generalizado. No basta con diferenciar el bien y el mal sin que ello implique identificar sistemáticamente el bien con nosotros mismos, y el mal con los demás. Para empezar, no deberíamos ver lo divino y lo diabólico como separados por una pared estanca, y distribuidos de forma definitiva entre las tribus humanas. Pero hay más. Y lo más trágico es que lo descubre en medio de las bombas y los obuses: no podemos luchar contra el mal sin cometerlo nosotros mismos. En otras palabras, no podemos luchar contra él, pero debemos hacerlo. Gary dirá en Tulipe, llevando más allá la burla, que al final de una guerra habría que crear una asociación de ayuda a los vencedores.

Si no podemos mejorar el mundo mediante la acción, ¿no deberíamos decantarnos por el arte? ¿No es la belleza que aporta el arte una especie de compensación ante la barbarie imperante? ¿No es la novela, incluso la que narra la desesperación de los hombres, un mensaje de esperanza debido a la fuerza de las formas que suscita? ¿No permite la perfección de la música rehabilitar el mundo y a los hombres, el amor y a Dios, incluso en medio de la desgracia y la pobreza? Un episodio añadido en la segunda edición del libro parece encarnar el poder del arte: el del guerrillero Nadejda, personaje ficticio pero muy eficaz, tanto para sembrar el miedo en el corazón del enemigo como para infundir valor y esperanza a los miembros de la Resistencia. Una ficción que puede triunfar sobre la realidad.

Pero sería demasiado sencillo. La música no ennoblece las costumbres. El violinista virtuoso muere de agotamiento, entre la indiferencia de los mismos que lo admiran. El libro titulado Éducation européenne, cuya elaboración narra la novela de Gary, no cambia nada en el mundo. Las hormigas, imagen trágica de los hombres, trepan al pequeño volumen que está en el suelo sin que este las distraiga de sus inútiles actividades. El autor del mito que ayuda a los demás a vivir sabe lo que ha escrito: una hermosa mentira. Peor aún: de las mayores desgracias surgen los más hermosos relatos, y los hombres se permiten provocar estas desgracias porque están ya contándose una historia que sublima el desastre y lo convierte en una hazaña. El arte puede ser tan mortífero como redentor.

Estas paradojas –y algunas otras– recorrerán la obra de Romain Gary durante sus treinta y cinco años de actividad creadora. No puede evitar aspirar al bien, aspirar a la belleza, pero tampoco pasa por alto el lado negativo de sus propios actos. En esas páginas que nos emocionan o nos hacen llorar de risa comparte con nosotros un secreto terrible, el de un hombre lúcido y desesperado.

■

1. Romain Gary, Éducation européenne, París, Le Livre de Poche, 1962, p. 101.

Romain Gary (2),La nuit sera calme,

un libro de transición

[1]

Comunicación sobre La nuit sera calme en el coloquio «Le siècle de Romain Gary», organizado en Lille por el Centre de Recherches sur l'Imaginaire

en colaboración con Lille 3 (20-21 de febrero de 2014).

En primer lugar, recordaré las circunstancias en las que se escribió y se publicó La nuit sera calme. En un momento que probablemente se sitúa en otoño de 1973, Gary decide publicar un libro en el que se expresa de forma directa sobre muchos temas que le preocupan desde hace mucho tiempo, una obra de opinión y a la vez de recuerdos, pero más un autorretrato que una autobiografía. Escribe un primer texto, y enseguida se le ocurre darle forma de entrevista. Para ello pide ayuda a su amigo François Bondy, aunque él mismo escribe la mayoría de las preguntas. Va a casa de Bondy, en Ginebra, para dar verosimilitud a la forma de escritura que ha elegido. El libro aparece en abril de 1974. Más adelante, ese mismo año, se publicarán otros dos libros de Gary, firmados con seudónimos: Les Têtes de Stéphanie con Shatan Bogat y Mimos con Émile Ajar. Gary tiene entonces sesenta años.

Creo que La nuit sera calme es un momento de transición en la carrera literaria de Gary, en dos sentidos. El libro se presenta como un balance de las ideas y opiniones del autor, y será el último de este género, sin contar las entrevistas concedidas a periodistas. Elabora el balance durante el año anterior y prepara la invención de Émile Ajar, y por lo tanto el renacimiento del escritor (el libro está además lleno de lo que ahora llamamos «ajarismos»). El texto supone también un momento de transición entre la obra firmada por Gary y la que publicó con el nombre de Ajar. Me gustaría analizarla rápidamente desde estas dos perspectivas.

Digamos de entrada que la visión del mundo de Gary es bastante sombría. Nunca se ha hecho ilusiones sobre la gran utopía que se apodera de Occidente después de la Segunda Guerra Mundial, el comunismo, lo que puede explicarse tanto por sus orígenes rusos como por su primera experiencia diplomática, en Sofía (Bulgaria), donde es testigo de la persecución y el asesinato de Nikola Petkov, un antifascista no comunista con el que había trabado amistad. Pero Gary no es mucho más blando con el país del que ahora es ciudadano, ni con Occidente en general. «De Nueva York a Moscú, los valores son los mismos, pero los pisotean de forma diferente.» La política francesa no se libra, porque «en este viaje a ciegas [...] hemos conseguido esquivar totalmente la cuestión fundamental, la del destino, y sustituirla por la de la comodidad material dentro del vehículo». En otras palabras, la política se limita a buscar los medios más cómodos y no se interesa por los fines, se regodea en una lógica instrumental. Gary habla con más ironía y desconfianza aún de las organizaciones internacionales, que supuestamente deben trascender los intereses locales y representar los ideales de la humanidad. La ONU, donde trabaja tras su estancia en Bulgaria, no le seduce, ni el principio general del «derecho de los pueblos a decidir por sí mismos», ni el poder que se han atribuido las grandes potencias: «Las Naciones Unidas son un lugar donde [...] el Consejo de Seguridad puede enterrar cualquier cadáver, cualquier exterminio, cualquier esclavitud mediante el veto de una de las grandes potencias». En definitiva, «la violación permanente del gran sueño humano».

Frente a la profunda desesperación que se apodera de él, el compromiso en favor de determinada buena causa parece irrisorio. La «lucha de clases» no le entusiasma, las «brutalidades policiales», aunque demostradas, no le llevan a firmar ninguna petición, y no milita contra la pena de muerte, porque aislar esta lucha de un contexto en el que matar es lícito, incluso virtuoso, solo serviría para aumentar la hipocresía imperante: «Estar a favor o en contra de la pena de muerte en una civilización sangrienta ya no significa nada». En una carta a Camus, que le había pedido que firmara una petición contra la pena de muerte, Gary se expresa de forma más brusca: «La pena de muerte solo es una gota más en el vaso de mierda que es la humanidad, y que desgraciadamente nunca rebosará». La desesperación de Gary es radical, no depende del

curso que haya tomado la historia. «Para lo esencial no hay respuesta», dice al principio de este libro de preguntas y respuestas.

La explicación de Gary sobre el deplorable estado de la humanidad no es histórica, ni política, ni social, sino biológica, aunque la cultura sistematice la herencia biológica. En la raíz de muchos males, Gary ve una masculinidad pervertida, lo que llamamos machismo, «las ganas de hacerse el duro, el auténtico, el tatuado». Lo ve en el comportamiento irascible de los conductores, en los elogios del heroísmo, en los conflictos entre jefes de Estado, en la mitología estadounidense del «triunfador», del «vencedor», creada por Jack London, Fitzgerald y Hemingway, en el culto al éxito, en la fascinación por el poder y en el elogio de Don Juan: «Cojones, solo cojones». La reacción de Gary: «Me desentiendo cada vez más de todos los valores llamados masculinos». O en otro estilo: «La mierda en la que todos nadamos es una mierda masculina».

Por eso no nos sorprende que el valor que reivindica sea la feminidad, en lo que tiene de vulnerable y al mismo tiempo de compasiva. Espera «desarrollar esa parte de feminidad que todo hombre posee, si es capaz de amar» y constata: «Lo primero que se nos pasa por la cabeza cuando hablamos de “civilización” es cierta dulzura, cierta ternura maternal». O también: «Todos los valores de la civilización son valores femeninos [...] El hombre –es decir, la civilización– empieza en las relaciones del niño con su madre». Por lo tanto, Gary defiende valores abstractos que también pueden encarnarse en los hombres, o estar ausentes en determinadas mujeres, pero que encuentran su origen en una situación primordial, la impotencia total del recién nacido, que no podría sobrevivir sin la protección de un adulto, en principio su madre. Por eso Gary sueña con ver «en la tribuna de la Asamblea Nacional a una mujer embarazada». Retoma el tema en las últimas páginas del libro, como si se tratara de su testamento: «Afirmo que nunca ha habido un valor de civilización que no fuera una idea de feminidad, de dulzura, de compasión, de no violencia, de respeto a la debilidad [...] Afirmo que la primera relación entre el niño y la civilización es la relación con su madre».

Algunos hombres también han reivindicado estos valores. Encontramos un primer ejemplo en el cristianismo, no tanto en el

culto a la Virgen como en la figura de Cristo, el vencido crucificado. Con Cristo, «por primera vez en la historia de Occidente, una luz de feminidad iluminaba el mundo [...] El cristianismo es la feminidad, la piedad, la dulzura, el perdón, la tolerancia, la maternidad y el respeto a los débiles; Jesús es la debilidad [...] En el año 1 de nuestra era, un primer destello de ternura materna se elevó en la tierra, se produjo el germen de una civilización [...] Por primera vez en la historia de Occidente un hombre se atrevió a hablar de la maternidad». En manos del machismo y de la Iglesia, esta semilla inicial del cristianismo se convirtió en imagen triunfal, en rechazo de la carne, en catecismo moral y en justificación de la represión que cae sobre los herejes. Pero a esa «primera vez» siguieron otras, y a veces encontramos figuras sorprendentes, como De Gaulle. «Para mí era la debilidad que dice "no" a la fuerza, el hombre solo en su absoluta debilidad [...] Para mí era la situación del hombre, la condición del hombre.» Solzhenitsyn es otro representante de esta postura. Poco importa aquí el contenido político de sus posicionamientos, y por eso Gary puede decir que «los "valores cristianos" y el "socialismo de rostro humano" son ideas femeninas».

Así, en la mitología personal de Gary, la vida se presenta como la eterna lucha entre el principio masculino y el femenino, que no son complementarios, como en la tradición china, sino antagonistas. El resultado de la lucha es incierto. Es posible, incluso probable, que la vida social mejore puntualmente. Pero Gary añade que «también hay una parte irremediable». Y concluye: «Veo al hombre como una iniciativa de resistencia fraternal contra lo primero que le viene dado». ¿Se dejará influir lo dado, la parte irremediable, por la resistencia fraternal, por los valores que Gary califica de femeninos?

En la nota que dejó al suicidarse, Gary vuelve a acercar dos hilos diferentes. La explicación de este gesto hay que buscarla «en el título de mi obra autobiográfica La nuit sera calme y en las últimas palabras de mi última novela: "porque no podríamos decirlo mejor"». Debemos admitir que la explicación dista mucho de estar clara. Las últimas palabras de Las cometas remiten a la acción del pastor Trocmé y sus familiares en el pueblo de Chambon-sur-Lignon, que consiguen salvar a muchos judíos durante la Segunda Guerra Mundial. Por lo tanto, tiene que ver con los valores

femeninos según Gary y se inscribe en el proyecto de civilización. ¿Y el título del libro? Gary cita por primera vez esta frase hablando de un compañero aviador que la decía durante la guerra cada vez que iba a una misión. Era una manera de conjurar los peligros, de expresar su fe en su buena suerte. Gary añade: «Creo que era un tipo que soñaba con la tranquilidad». Pero de sí mismo dice: «Bastante tranquilo estaré cuando muera, para eso morimos». Por lo demás, el aviador muere en una misión. «La noche será tranquila» anuncia el sosiego final, la interrupción de los tormentos que la muerte trae consigo. La frase se repite al final del libro, como conclusión que pide «Bondy»: la noche es el fin de la existencia, la paz después de la tormenta, tiene más que ver con aceptar la «parte irremediable», el factor biológico de la finitud humana, que con la «resistencia fraternal». La nuit sera calme es una representación anticipada de esta nota que escribió antes de suicidarse. En las primeras páginas del libro, Gary explica la existencia de la entrevista como una manera de dirigirse por extenso a su hijo, en ese momento demasiado pequeño para ser su interlocutor: «Cuando pueda entenderlo, ya no estaré aquí». Su hijo nació en 1963 (o quizá en 1962). Cuando Gary muere, aún no ha cumplido dieciocho años. ¿Qué significa la certeza con la que se expresa su padre?

Pasemos ahora a la segunda perspectiva que abre La nuit sera calme, la del estatus del texto. Lo nuevo aquí respecto de los libros anteriores es que Gary se apodera de una persona, su amigo François Bondy, y le atribuye un papel que este no tenía la menor intención de representar. Las preguntas de «Bondy» son bastante agresivas, anticipando los ataques que formularía «Ajar» en Pseudo. Gary suele manipular los hechos, pero se limitaba básicamente a circunstancias de su propia vida. La invención de uno mismo no destruye la existencia real del que inventa, sino que se superpone a ella, ya que el ser es múltiple por definición. Gary no se toma en serio que el sujeto reivindique su propia identidad, cuando en realidad es cambiante, inestable y evanescente. «“Yo” es de una presunción increíble. Ni siquiera sabe qué va a sucederle dentro de cinco minutos, pero se toma trágicamente en serio.» El «yo» es «efímero», no vivimos una sola vida, sino una serie de vidas diferentes, cada una con sus personajes. Limitarse a un solo «yo» es quedarse en la cárcel: «Siempre estamos encerrados en un yo». Y sugiere que toda su obra puede leerse como un posicionamiento

«contra nuestro pequeño “reino del yo”».

Gary explica que decidió ser novelista porque deseaba dar cabida a todos los «yo» que vivían en él. «Mi yo no me basta como vida, y es eso lo que me convierte en novelista. Escribo novelas para llegar a los otros.» Gary se proyecta en sus personajes, pero a partir de un momento estos se apoderan de su destino y le dictan su conducta. «Dejo que los personajes me piensen, dejo que me hipnoticen en mi anhelo de vivir una multiplicidad de vidas diferentes [...] Es un proceso de mimetismo que en el fondo es el de un actor [...] Todo novelista es un autor-actor.» Entre yo y otro la fecundación es mutua. «Cuando empiezo una novela, es para ir a lugares en los que no estoy [...] para abandonarme a mí mismo, para reencarnarme.» «La novela es fraternidad, nos metemos en la piel de los demás.» «Como novelista, escribo [...] para convertirme en alguien que no soy.» «Deseo ser todo el mundo y en todo el mundo», escribe este ogro omnívoro.

El autor parece dominar este proceso de escritura, pero a veces la diferencia entre ficción y realidad se desdibuja. «La novela y la vida se confunden, mi vida es una Narración a veces vivida y a veces imaginada.» Gary afirma que diferencia claramente sus novelas de los relatos basados en hechos reales «porque la realidad y la verdad de mi experiencia ya “representada” limitan y circunscriben mi imaginación». Entre los relatos limitados por lo real cita sus libros autobiográficos La promesa del alba y Perro blanco. Pero hoy sabemos –gracias al minucioso trabajo de los biógrafos– que en realidad esos límites no se produjeron. Gary inventa también en sus autobiografías, y no solo sus propias experiencias, sino también la identidad de sus seres queridos, por ejemplo, las de su padre y su madre. Es cierto que estas personas ya están muertas y no pueden desmentir al autor. Gary justifica esta mezcla de géneros incluso en La nuit sera calme: «No puedes amar a una mujer o a un hombre sin haberlo inventado e imaginado previamente». Por lo tanto, lo nuevo en este último libro no es haberse «inventado» a François Bondy, al que Gary atribuye una posición mucho más irónica, incluso hostil, que la que su amigo tiene realmente, sino hacerlo con una persona viva, que es buena persona y esperará treinta años, mucho después de que Gary haya muerto, para confesar, en 2005, que no tiene nada que ver con los comentarios insidiosos, incluso viperinos, que

Gary se dirige a sí mismo. Así que ahora Gary no se limita a cambiar sus recuerdos, sino que se apodera de seres vivos y los maneja a sus anchas. Se convierte en demiurgo. El paso siguiente será inventarse que Paul Pavlowitch es Émile Ajar, el autor de La vida ante sí.

La novela es una continuación de la vida de su autor. Pero si llevamos la afirmación hasta el final, se invierte: la vida no es más que una novela, una invención entre otras. Gary lo sabe y se increpa a sí mismo en nombre de Bondy: «Hablas de tus novelas y de tus personajes como otras "vidas" que te concedes, y de las aventuras que has vivido como si fueran capítulos de una novela… ¿No es una peligrosa mezcla de géneros?». Gary contesta con una evasiva, pero la pregunta sigue sin respuesta. ¿No es llenar de incertidumbre toda la existencia, convertida en una página de novela entre otras? La ilimitada bulimia de Gary se convierte en lo contrario. A fuerza de querer ser todo, deja de existir y puede eliminarse como si escribiera el final de un capítulo. Cuanto más leemos a Gary, más nos da la impresión de que este hombre frenético, omnipresente, está aquejado de la sensación de no existir. En búsqueda perpetua de identidad, prepara su propia desaparición. ¿Por qué escribir novelas? Para existir. Pero ¿por qué existir si la vida es tan arbitraria como una novela?

Gary se identifica con una visión del mundo que podríamos llamar «constructivista»: vivimos en medio de artefactos que nosotros mismos hemos inventado. «Todas las ideas de fraternidad, de democracia y de libertad son valores por convención, no las recibimos de la naturaleza, son decisiones, elecciones, proclamas imaginarias a las que a menudo damos vida sacrificando la nuestra.» En realidad, esta concepción no es tan obvia. Afirmar que todos los valores son por convención equivale a postular que la libertad humana es ilimitada, lo que impide incluir la libertad entre los elementos elegidos. Seríamos libres por naturaleza, no por elección. Pero ¿es cierto que todo es libertad, elección, decisiones y ejercicio de nuestra voluntad? La idea choca con el análisis al que Gary sometía la vida social que lo rodeaba, en el que atribuía el origen de nuestros comportamientos a nuestra identidad biológica, masculina o femenina, influida sin duda por nuestra cultura, pero basada en nuestra naturaleza. Le parecía que la fraternidad no

procedía de una simple convención, sino que derivaba del amor materno, del afecto que un adulto brinda al recién nacido impotente. Gary sabe que su madre y su padre no vivieron como él cuenta en sus libros, y que no tiene el poder de cambiar los hechos. También tiene un hijo, y la relación entre ellos no es una simple construcción, no se trata de una convención entre otras. Los seres humanos siguen siendo animales provistos de una naturaleza, y sobre esta base se construyen un mundo exclusivamente humano, pero algunas de sus construcciones adquieren una solidez inquebrantable en su vida. Entonces se vive lo artificial como natural. Lo real está impregnado de imaginario, pero ambos no se confunden, todo no es «proclama imaginaria», salvo si nos introducimos en la locura.

La nuit sera calme es el libro de la transición. A partir de este libro las creaciones de Gary empiezan a sobrepasarlo. Representa la frontera entre el momento en el que el novelista controla su obra y la entrada en un mundo de pseudos en el que ya no es posible controlar nada, en el que el yo se desdibuja progresivamente hasta el gesto último de eliminarse a sí mismo. Gary abrió una escotilla en su vida por la que acabó precipitándose.

▪

1. Todas las citas están extraídas del libro de Romain Gary La nuit sera calme, París, Gallimard, 1991.

Vesko Branev, El hombre vigilado

Introducción a la traducción francesa del libro de Vesko Branev,

El hombre vigilado.[1]

A finales de noviembre de 1957, un joven búlgaro llamado Vesko (Vesselin) Branev, que estudia dirección de cine en Berlín Este, decide instalarse en la parte occidental de la ciudad, que todavía no está atravesada por un muro infranqueable. Para hacerlo basta coger el metro en la dirección adecuada. Empieza para él una nueva vida, que apenas tres meses después quedará interrumpida. Branev es detenido a pleno día, lo meten en una cárcel de Berlín Este y poco después lo envían de vuelta a Bulgaria, donde lo someterán a largos interrogatorios y al final lo soltarán. A partir de ese día, y durante más de quince años, será objeto de estrecha vigilancia por parte de los órganos de la policía política, que en Bulgaria se llamaban la Seguridad del Estado. Durante los quince años siguientes, hasta la caída de los regímenes comunistas en Europa del Este, la Seguridad del Estado seguirá acordándose de él de forma esporádica. En 1997 Branev emigra a Quebec, pero en 2000 regresa a su país para informarse sobre su expediente secreto en la Seguridad del Estado: ochocientas páginas de informes policiales y de cartas de denuncia. El presente libro se ha inspirado en la lectura de esta investigación biográfica no solicitada.

No obstante, se trata de mucho más que del testimonio de un caso individual. A partir de su historia personal, Branev logra esbozar una imagen de la vida cotidiana de Europa del Este durante todo el periodo comunista, de 1944 a 1989. A diferencia de los conocidos relatos de detenidos en campos, como el de Evgenia Ginzburg y el de Varlam Shalámov, el suyo no describe ni acontecimientos espectaculares ni violencias físicas extremas. No, lo que estas páginas evocan es la vida «libre» de los ciudadanos normales y corrientes, en concreto del ambiente artístico e intelectual, en un mundo que sin la menor duda no es libre. Si queremos saber qué hay que hacer para convertir a personas normales y corrientes,

simpáticas e inteligentes, en colaboradores de la policía política, en denunciantes de sus amigos y familiares, y cómo se intenta preservar aunque solo sea un pequeño espacio de libertad y de dignidad cuando se vive en un país totalitario, debemos leer este libro de Branev. Tanto si hemos nacido en el Este como en el Oeste, o en otro continente, podemos reconocernos sin dificultad en estos personajes, lamentables o patéticos, que sufren la presión de un aparato de Estado omnipotente. Descubrimos que los países que han albergado regímenes totalitarios han funcionado como inmensos laboratorios a cielo abierto en los que es posible observar la conducta humana frente a un Estado opresor.

La historia que narra El hombre vigilado es la de un ciudadano de los países comunistas, recalcitrante pero no heroico, enfrentado a la maquinaria aplastante del poder. Una historia común y al mismo tiempo conmovedora que la extrema honestidad moral de Branev y su talento literario convierten en una obra de arte.

De entrada debo advertir al lector que para mí Vesko Branev no es un autor como los demás. Nos conocimos en 1959, hace exactamente cincuenta años –una eternidad…–, y desde entonces seguimos en contacto. En aquellos momentos solo me quedaban tres años y medio en Bulgaria, pero evidentemente no lo sabía, así que no tuvimos tiempo de llegar a ser íntimos, sobre todo teniendo en cuenta que es siete años mayor que yo, y esta diferencia de edad es importante a los veinte años. Sin embargo, entre nosotros surgió una gran simpatía, que desde entonces se ha mantenido.

Puedo reconstruir mi impresión de Vesko en aquella época lejana. Era un hombre extremadamente seductor, menos por su aspecto físico que por su forma de hablar. No sostenía discurso alguno, no desgranaba argumentos. Era ante todo un narrador sin igual. Tenía una pequeña historia que contar al respecto de todo, una anécdota, un recuerdo personal o ajeno, con un revelador sentido del detalle y un arte del suspense que nos convertían en público dócil. Además sus historias nos hacían reír, pero se trataba de una risa bastante peculiar, porque al final el blanco de su humor siempre era el propio narrador. También evocaba con especial glotonería las películas occidentales que lograba ver en Sofía, pero que estaban ausentes de las pantallas de los cines. Representaba esos relatos

imitando uno tras otro a los diferentes personajes. Recuerdo en concreto cómo nos contó y representó la muerte del personaje de Belmondo en Al final de la escapada, de Jean-Luc Godard. Fue conmovedor. Unos años después, cuando vi la película en París, me quedé un poco decepcionado: la imitación de Vesko era más intensa que el original…

Al mismo tiempo Vesko era para mí un personaje rodeado de misterio. Nadie me lo había dicho claramente, pero por alusiones diversas entendí que había intentado huir a Occidente, pero que su intento había fracasado y que había tenido problemas con la temible Seguridad del Estado (no me enteré de los detalles de su historia hasta que leí el relato que ofrece en este libro). Esta fama un poco maldita lo hacía todavía más interesante y le otorgaba una especie de aureola opaca, pero yo evitaba hacerle preguntas al respecto. En este libro nos enteramos de que le habían prohibido hablar del tema, de modo que la discreción era mutua.

Tras mi marcha a París, en 1963, nos veíamos muy poco, pero nunca perdimos el contacto. Vino a visitarme a Francia varias veces y pudimos hablar libremente largo y tendido. En los años ochenta volví a Bulgaria con mi familia y nos mostró su película Hotel Central, que me gustó. Después su hijo me contó que había emigrado a Quebec, y empezamos a llamarnos por teléfono de vez en cuando.

En 2004 me llegó una carta de Vesko. Había leído una y otra vez su impresionante expediente policial y se sentía invadido por una infinidad de recuerdos de los años de los que hablaban los documentos, pero también de mucho antes. Me preguntaba si me apetecía ser el destinatario de sus cartas, de esos relatos dispersos en el tiempo mediante los cuales intentaba dar forma a sus experiencias pasadas. Creo que me eligió para ese papel porque éramos amigos, pero a la vez porque yo había publicado varios libros. Quería saber si lo que escribía podía interesar a los demás. Acepté encantado inmediatamente, y durante varios años recibí textos fragmentarios que le comentaba en mis cartas. Hasta que un día me encuentro con el manuscrito completo.

Branev no pretende hacer un análisis abstracto del fenómeno totalitario. Lo único que le interesa es el impacto de este régimen en

el comportamiento y la psicología de los individuos. Hay que decir que, a este respecto, las sociedades comunistas ofrecen una materia prima mucho más rica que el nazismo, ya que este solo dominó Alemania durante doce años, la mitad de ellos sumidos en la situación extrema de la guerra, mientras que el comunismo duró cuarenta y cinco años en los países de Europa del Este, y setenta y cuatro en Rusia, es decir, varias generaciones.

Otros analistas o testigos habían reparado ya en algunas de las características de ese mundo, responsables de transformaciones en el comportamiento de los individuos. En la sociedad de los países de Europa del Este la adhesión a la ideología comunista desempeña cada vez más el papel de un simple ritual. Todos aseguran ser comunistas, pero nadie –o casi nadie– se lo cree. Pero la sumisión incondicional al jefe es indispensable. El comunista medio en absoluto es un fanático, sino un arribista cínico que hace lo que hay que hacer para conseguir un puesto privilegiado y asegurarse una vida de calidad superior. El motor de la vida social no es la fe en un ideal, sino la voluntad de poder. La Seguridad del Estado, por su parte, no es una forma hueca, ya que su actividad es absolutamente indispensable para que funcione el régimen, que sin un aparato represor se desmoronaría de la noche a la mañana. Su papel, pese a las intenciones de las que alardea, no es luchar contra los enemigos ni castigar a los culpables. Si estos existieran (lo cual la despiadada represión de los primeros años del régimen ha hecho improbable), la justicia y la policía corriente serían más que suficientes para reprimirlos. El objetivo de la Seguridad del Estado no son los culpables, sino los inocentes, cuyo miedo hay que alimentar constantemente para que colaboren con ella y contribuyan a alcanzar otro ideal, el de una sociedad totalmente transparente, bajo permanente vigilancia, en la que el aparato de control poseería el saber total sobre toda la población.

Los agentes de la Seguridad del Estado y otros personajes poderosos del régimen, altos funcionarios o dirigentes del partido, tienen en poca estima la Constitución y las leyes. Para ellos la voluntad individual siempre es más importante que la ley común a todos, aun cuando esta se ajuste perfectamente a los ideales comunistas. Aquí todo es apañable, negociable y acuñable. La excepción ha ocupado el lugar de la regla. El nepotismo y el favoritismo campan por sus

respetos, y el único medio de solucionar mil problemas cotidianos es buscar a un tío, a un cuñado o a un primo influyente. La tan proclamada igualdad de todos los ciudadanos sirve en realidad de fachada de una sociedad de castas formada por círculos concéntricos alrededor del poder, el buró político del partido, encabezado por un secretario general, instancias que dependen a su vez de los jefes soviéticos.

Al ascender la jerarquía de castas y acercarse a ese centro neurálgico del poder, se van adquiriendo diversos privilegios: se puede vivir en el barrio y la ciudad que se prefiera, enviar a los hijos a una buena escuela, conseguirles becas para estudiar en el extranjero, comprar en tiendas reservadas a los familiares de los poderosos (que venden artículos de calidad que no pueden encontrarse en las siniestras tiendas para el público en general), comprarse un coche sin esperar a que te toque el turno, de tres a cinco años después de haberlo solicitado, disfrutar de agradables casas para pasar las vacaciones a precios muy ventajosos, acceder a los cotos de caza, viajar al extranjero, etc. Pero también es muy fácil rodar escaleras abajo, y entonces se sufre lo contrario de todos estos privilegios.

Lo grave en esta historia es que en un régimen totalitario no es posible quedarse al margen. Como el Estado se ha convertido en el único que da trabajo en el país, es imprescindible recurrir a él para vivir. Su aparato de control es tentacular: policía corriente, policía política, organizaciones profesionales, organizaciones por edad, organizaciones por barrio, organizaciones por aficiones… Nadie escapa a la vigilancia. Ya nadie puede ser del todo dueño de su comportamiento, aunque sepa que lo vigilan. Puede uno controlarse todo el tiempo ante determinadas personas, o durante cierto tiempo ante todos, pero no las dos cosas a la vez. Vivir es comunicar, pero toda comunicación supone asumir un riesgo. Nadie se libra de firmar un pacto invisible con el diablo en el que los bienes que se intercambian son muy desproporcionados: lo que se recibe son migajas de «privilegios», el derecho a participar en un viaje turístico a Grecia, pero lo que se ofrece a cambio son pedazos del alma, porque se exige una sumisión incondicional y estar dispuesto a traicionar. Para la mayoría de los habitantes del país la idea de huir al extranjero y de empezar una nueva vida desde cero es

sencillamente inimaginable. Es demasiado tarde, cada quien está atrapado en una red de relaciones que es complicado romper, y además todos han sido transformados por dentro por esta lepra del alma, el totalitarismo. El hombre solo tiene una vida, y se ve obligado a vivirla en el lugar en el que está.

Branev no es el primero que describe los estragos psicológicos que han provocado los regímenes totalitarios, aunque lo que evoca es especialmente elocuente. Su relato es de especial calidad porque en estas páginas lanza la misma mirada lúcida también sobre sí mismo. Cuando los supervivientes del totalitarismo cuentan sus experiencias del pasado, suelen presentarse como víctimas inocentes: «ellos» han sido terribles, y lo único que yo he hecho ha sido sufrir la consecuencia de sus crímenes, o incluso he sabido enfrentarme a ellos como un héroe valiente. Esta cómoda repartición de papeles no puede satisfacer a Branev, que acecha con despiadado rigor los gestos propios del personaje que ha debido construirse para vivir y sobrevivir. Tras su vuelta involuntaria de Berlín, busca su camino y prueba suerte con el periodismo. Intenta escribir textos que no sean demasiado innobles, pero no puede evitar encargárselos a otros. Como tantas otras personas, algunas veces se avergüenza de sus actos, pero no faltan los medios para tranquilizar su conciencia: «Me han obligado», «Son las normas», «Tengo que alimentar a mis hijos».

Posteriormente publica relatos, y elige con cuidado temas alejados de las zonas ideológicamente peligrosas. Aun así, enseguida tropieza con los límites. La vocación del escritor es buscar la verdad de la condición humana, pero en su país lo único autorizado es la conformidad con los dogmas oficiales, de modo que Branev se ve obligado a aceptar algunos compromisos. Además los escritores gozan de muchas ventajas materiales y simbólicas en comparación con el resto de la población, aunque en el proceso de corrupción interior la seducción puede llegar a ser más peligrosa que la represión. Al final logrará sentirse más libre y realizar obras de las que se siente menos descontento convirtiéndose en cineasta. Como ahora domina las reglas del juego, logra expresarse adaptando al cine obras de clásicos búlgaros de antes de la Segunda Guerra Mundial. No obstante, no puede evitar sacar a la luz las discapacidades que ha infligido a su ser la vida bajo el totalitarismo:

su dureza ante la angustia humana que lo rodea, su sumisión a los rituales impuestos, su capacidad de poner el piloto automático y lanzar frases oportunas en cada situación. No puede dejar de decirse con angustia: «Empiezo a parecerme a aquellos a los que desprecio». Veinte años después de la caída del muro, las pesadillas que lo despiertan están todavía repletas de sentimientos de vergüenza y de culpabilidad.

Tras leer su expediente policial, esa «biografía» totalmente parcial pero que sin embargo refleja su vida cotidiana, Branev se siente abrumado por la insignificancia de los acontecimientos que ha vivido, por el poco interés que encierran los episodios que los vigilantes ocultos explican con todo detalle. Se trata de un tiempo perdido que no tiene demasiadas ganas de recuperar. Al mismo tiempo sabe que ha preservado cierta parte de su conciencia que le permite reconocer fácilmente el bien y el mal, sin la cual jamás habría podido escribir este libro. Cuando el lector de hoy en día lee sus recuerdos, se ve enfrentado a otra dificultad. El libro de Branev es conmovedor e instructivo, nos permite descubrir facetas del comportamiento humano hasta ahora desconocidas. A la vez el autor se ve desposeído de la vida que quería llevar, ha debido conformarse con un simulacro. ¿Es inevitable relacionar ambos hechos? ¿La experiencia del sufrimiento es condición necesaria para que la escritura sea de calidad? Y si la relación entre ambos es de verdad indisoluble, ¿cómo medir la cantidad de sufrimiento que estaría justificada para escribir un buen libro?

En estos momentos, con el libro en mis manos, no puedo evitar ver en su autor a un doble mío. Hay detalles casi reveladores. Los dos nacimos en Sofía, en familias de intelectuales. Su padre fue antes de la guerra un hombre de izquierdas, como el mío, lo que le causó problemas antes de 1944 y benefició su carrera a partir de esa fecha. Vesko tenía veinticinco años cuando pasó a Berlín Oeste, y yo tenía veinticuatro cuando llegué a París. Estoy seguro de que si se hubiera quedado en Occidente, habría tenido una trayectoria más o menos similar a la mía en su ámbito, que era el cine. Y estoy seguro de que si yo me hubiera quedado en Sofía, habría tenido un destino parecido al suyo en mi propio ámbito. En 1962-1963, cuando daba mis primeros pasos en la vida activa, aprendí lecciones que jamás he olvidado y que vuelvo a encontrar en el libro de Vesko. Apenas

tuve tiempo de meter los dedos en el engranaje, pero sentí su poder y entreví su sentido.

Así pues, la única diferencia significativa es que yo viví en el Oeste, y él en el Este, y por eso al leer su libro siento la extraña sensación de estar enfrentándome conmigo mismo, o mejor con un doble fantasmal, el ser en el que habría podido convertirme. Pero la bifurcación que tomaron nuestras vidas a los veinticuatro o los veinticinco años nos condujeron por caminos muy distintos.

No se trata solo de que la vida en un país democrático es obviamente más agradable que la que se lleva en un régimen totalitario. La vida de Vesko se caracteriza, a su pesar, por cierta unidad. Es verdad que también él emigró, pero al hacerlo a los sesenta y cinco años, gran parte de su carrera activa había quedado atrás. Ese encierro –no deseado– en su país de origen le permitió vivir a fondo la experiencia del individuo bajo un régimen comunista, y, gracias tanto a su integridad moral como a su inteligencia, entenderla. Yo no sería capaz de hacer lo mismo, y no solo porque no tengo su talento literario, sino porque reconozco esa experiencia, pero no la conozco de la misma manera que él. Por mi parte, convertido en un «hombre sin país», he hecho de la dualidad de pertenencia, a la vez búlgara y francesa, del Este y del Oeste, uno de los objetos centrales de mi trabajo y de mi reflexión.

La diferencia se manifiesta también en nuestra relación con Bulgaria, donde nacimos, y con el país occidental en el que vivimos actualmente. Vesko está resentido con el país donde nació, responsable de que le robaran su vida. Quebec, donde vive ahora, no le plantea demasiados problemas. «Aquí las aceras son amplias», me decía el otro día. Por el contrario, en Sofía las aceras no solo son estrechas, sino que están llenas de barro y mal conservadas, son hostiles, con lo que se convierten en el emblema de la estrechez de algunas mentes balcánicas y de las insuficiencias que caracterizan la vida pública búlgara. En cuanto a mí, sé que la Seguridad del Estado también había reunido un grueso expediente sobre mi persona, pero jamás he sentido la curiosidad de consultarlo, y el país donde vivo –Francia– ha llegado a ser tan mío que no puedo evitar lanzar sobre él una mirada crítica.

Este libro, además de describir la vida de una persona que se debate

en el seno de la sociedad totalitaria, abunda en lecciones que se dirigen también a los individuos de países que no han pasado por semejante prueba. Entonces ¿cómo es posible que las diferencias entre los dos regímenes sean tan profundas?

Para empezar, las diferencias, que son reales, permiten que los habitantes de democracias liberales aprecien en su justo valor determinados rasgos de sus sociedades, y los alertan sobre los peligros que los acechan. Ni aquí ni allí reina la libertad ilimitada. Pero en Europa del Este las libertades individuales estaban restringidas por una fuerza política fácilmente identificable que se apoyaba en la acción de una policía omnipresente y despiadada, mientras que en el Oeste quedan cercenadas por el poder del dinero, el desequilibrio de poderes y las redes que organizan el linchamiento (o el boicot) mediático. Además, en el Oeste la vigilancia de los ciudadanos es cada vez mayor gracias a la tecnología electrónica e informática, pero ni las «informaciones generales», ni el FBI tienen las ambiciones que tenía la Seguridad del Estado, es decir, conocer toda la vida de todos los habitantes. En ambas partes sufrimos la confusión entre el ámbito público y el privado, pero en el Este el primero invade el segundo, la policía se introduce en los secretos de alcoba, mientras que en el Oeste sucede lo contrario: la parte de la vida pública se reduce cada vez más, absorbida por los deseos individuales, que se niegan a aceptar trabas.

A otro nivel, no obstante, nos sorprende observar comportamientos similares aquí y allí. Es evidente que la creación de un nuevo tipo humano, el homo sovieticus, no pudo llegar lo suficientemente lejos. Por ello las experiencias vividas en el mundo comunista no son las únicas que nos enseñan que el parecer corre el riesgo de convertirse en el ser, que acabamos confundiéndonos con los papeles que adoptamos a título provisional, que las cualidades personales a menudo se utilizan como una mercancía que permite adquirir bienes, que la buena educación es dramáticamente insuficiente para impedir la corrupción del alma o que la vida corre el peligro de verse sustituida por una imitación de la vida. No son las únicas que nos enseñan que son muchos los que, para experimentar la embriagadora proximidad del poder, están dispuestos a renunciar a la libertad y a lo que creían que era su

identidad. Es cierto, pero también lo es que cuando estos gestos tienen lugar en un país totalitario, muestran de forma especialmente evidente lo que todos conocen en estado embrionario. Producen un efecto de lupa. En Francia también hay gente que se queda sin aliento gritando el nombre de un dirigente, pero cuando ese nombre es el de Stalin o el de Lenin, lo que está en juego queda más claro.

El material humano sigue siendo el mismo aquí y allí. Los que no se han comportado de manera indigna porque no han vivido bajo la férula de un dictador en realidad no tienen razón para echar las campanas al vuelo y lanzar su desprecio contra sus hermanos, los que viven en países totalitarios. La diferencia significativa no está en la madera de que están hechos los unos y los otros, sino en las instituciones que rigen la vida pública aquí y allí. Hoy en día los regímenes totalitarios están muertos o moribundos, pero la experiencia de los que vivieron en ellos sigue siendo de actualidad, ya que permite entender mejor el mundo que nos rodea y ofrecer resistencia a las prácticas totalitarias que resurgen en el seno mismo de las democracias.

▪

1. Vesko Branev, L'Homme surveillé, París, Albin Michel, 2009. [Trad. esp.: El hombre vigilado, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009.]

Gitta Sereny, entender el mal

Artículo publicado en Books, n.º 37, noviembre de 2012.

Gitta Sereny, que murió en junio de 2012 a los noventa y un años, fue una de las mejores periodistas del siglo XX, autora de varios libros excelentes que intentan arrojar luz sobre una pregunta central y obsesiva: ¿de dónde proceden el odio, la violencia y el crimen? Si, como ella, damos por sentado que estos comportamientos representan el mal y que no hay dos subespecies de seres humanos, los monstruos y los normales, ¿cómo explicar que se cometan estos actos destructores? Sereny creyó que era posible entender incluso los crímenes más atroces reconstruyendo el relato de la vida de quien los ha cometido y la serie de interacciones con las personas que lo rodeaban, con las circunstancias a las que estuvo sumido. Su identidad no es otra cosa que su historia. Y quien quiera evitar que los crímenes se repitan debe intentar entenderlos.

Sereny nace en Viena en 1921, en una familia de artistas, estudia en Inglaterra, y en 1938 se traslada a París y sueña con ser actriz. Cuando estalla la guerra, empieza a trabajar para una organización benéfica que atiende a niños abandonados e hijos de fugitivos. En 1941 tiene que huir, logra cruzar la frontera española y embarca hacia Estados Unidos. A principios de 1945 vuelve a Europa y empieza a trabajar para la UNRRA, el organismo de Naciones Unidas que se ocupa de ayudar a los refugiados de guerra y a los desplazados. Los dos años siguientes decidirán su vocación.

La envían a la Alemania ocupada por los ejércitos occidentales con la misión de atender a los niños arrancados de su lugar de origen. Descubre entonces un crimen que no sospechaba. Después de la ocupación de Polonia, las autoridades alemanas empiezan a localizar a los niños de aspecto «ario» (rubios y con ojos azules), se los llevan y los trasladan a Alemania, donde los que se ajusten mejor al modelo racial serán dados en adopción, y los demás se convertirán en trabajadores esclavos. Se estima que los «niños robados» en Polonia ascienden a doscientos mil, a los que se añaden

muchos otros robados en Ucrania y otros lugares. El crimen exige reparación, pero ¿de qué tipo? Los niños sufrieron un primer shock cuando, a los tres, cuatro o cinco años, los arrancaron de sus padres, su lengua y su país. Al terminar la guerra, cuando tienen ocho, nueve o diez años, los arrancan de sus familias adoptivas, donde han estado rodeados de amor, para devolverlos a un país que no conocen, a casas de adultos a los que ya no recuerdan y donde hablan una lengua que no entienden. La situación se complica por una consideración política: si la guerra fría ha sustituido a la guerra en sí, ¿no sería mejor para los niños que los enviaran al paraíso occidental en lugar de al infierno comunista? ¿No les convendría más vivir con una tercera familia, al otro lado del Atlántico? No es sorprendente que algunos niños desarrollen comportamientos asociales y cierta tendencia a la violencia.

Dos años después, tras abandonar la UNRRA, Sereny dedicará su vida a intentar entender estos dos enormes hechos: la violencia que ha llevado a los crímenes nazis y la violencia infligida a los niños, aunque a veces también ejercida por ellos. En Londres, donde se convierte en periodista, escribe su primera investigación sobre Mary Bell, una niña de once años que en 1968, con una cómplice, mata a dos niños de tres y cuatro años. El crimen conmociona a Inglaterra. ¿Cómo es posible cometer un acto tan odioso? Sereny desarrolla su método: interroga a todas las personas implicadas y reúne información exhaustiva. Veinticinco años después, cuando Mary ha salido de la cárcel y vive con una nueva identidad, retoma el tema, interroga a la niña, que ahora es adulta, y profundiza aún más el análisis de actos y circunstancias aparentemente anodinos que convirtieron a una niña en asesina. Hoy en día es un libro de referencia sobre la criminalidad infantil: The case of Mary Bell.

La misma necesidad de remontarse a los orígenes del mal lleva a Sereny en otra dirección. En 1970 se pone en contacto con Franz Stangl, antiguo comandante de Treblinka, el mayor campo de exterminio alemán. El hombre está condenado a cadena perpetua, pero acepta contestar las preguntas de la periodista. Poco después de las setenta horas de entrevista, Stangl muere. Sereny sigue entrevistando a su familia, a sus amigos y a víctimas supervivientes. El resultado es un libro excepcional, Desde aquella oscuridad (1994), que permite acercarse al enigma de cómo un individuo

normal pudo cometer semejante crimen. Y si no lo excluimos del género humano, como hacía él con sus víctimas, ¿qué debemos concluir sobre la naturaleza de este género? Veinte años después, Sereny vuelve a esta investigación con un libro sobre Albert Speer, Albert Speer, su batalla con la verdad (2009), el arquitecto y el ministro favorito de Hitler, de mente brillante, instalado al otro extremo de la cadena de exterminio, al que somete a un riguroso interrogatorio que establece su complicidad. Una tercera obra, El trauma alemán (2002), reúne sus investigaciones sobre los crímenes nazis y añade un comentario autobiográfico.

Algunos se han preguntado si Sereny no se acerca demasiado a los protagonistas de sus libros, Mary Bell, Stangl y Speer, si no los «humaniza» demasiado. Es cierto que no los excluye del círculo de la humanidad y que al aceptar escucharlos, y luego transcribir sus palabras, construye un marco común a ellos y a nosotros. Los que adoptan la consigna de las SS que Primo Levi cruzó en Auschwitz, «Aquí no hay por qué»,[1] seguramente no valoren sus obras. Para juzgar y condenar a los individuos no es indispensable la empatía, incluso puede ser molesta. Pero no podemos prescindir de ella si el objetivo de nuestra investigación es entender las razones oscuras de nuestros actos, por odiosos que sean.

■

1. Primo Levi, Si c'est un homme, París, Julliard, 1987, p. 29. [Trad. esp.: Si esto es un hombre, Barcelona, Península, 2014.]

Guerras

Los torturadores voluntarios

Artículo publicado en Books, n.º 5, mayo de 2009.

Los documentos sobre la tortura en las cárceles de la CIA que el gobierno de Obama hizo públicos el 16 de abril de 2009 arrojan una nueva luz sobre esta pregunta: ¿cómo explicarse la facilidad con la que personas que actúan en nombre del gobierno de Estados Unidos aceptaron torturar y torturaron a sus prisioneros? Los documentos recientemente publicados no descubren las torturas en sí, bien conocidas para todo aquel que quisiera saber, pero aportan mucha información sobre cómo se desarrollaban las sesiones de tortura y cómo la percibían sus agentes. Lo primero que llama la atención es descubrir un reglamento increíblemente meticuloso que incluyen los manuales de la CIA y asumen los responsables jurídicos del gobierno. Hasta ahora podíamos imaginar que las torturas respondían a abusos o a incumplimientos involuntarios de las normas provocados por la urgencia del momento. Pero nos damos cuenta de que se trata de procedimientos establecidos con todo detalle, centímetro a centímetro y segundo a segundo.

Las formas de tortura son diez, y más tarde trece. Se dividen en tres categorías, cada una de ellas con diversos grados de intensidad: preparativas (desnudez, alimentación manipulada y privación de sueño), correctivas (golpes) y coercitivas (chorro de agua, encierro en cajas y tortura de la bañera). El interrogador debía dar las bofetadas con los dedos separados, a igual distancia del extremo de la barbilla que del lóbulo de la oreja. La aplicación de un chorro de agua al prisionero desnudo puede durar veinte minutos si el agua está a cinco grados, cuarenta si está a diez grados, y hasta sesenta si está a quince grados. Las privaciones de sueño no deben superar las ciento ochenta horas, pero pueden volver a empezar tras haber descansado ocho horas. La inmersión en la bañera puede durar hasta doce segundos, no más de dos horas al día, durante treinta días consecutivos (un prisionero especialmente obstinado sufrió esta tortura ciento ochenta y tres veces en marzo de 2003). El encierro en una pequeña caja no debe superar las dos horas, pero si la caja

permite que el prisionero esté de pie, se puede llegar a las ocho horas seguidas, dieciocho horas al día. Si se introduce un insecto, no se debe decir al prisionero que la picadura será muy dolorosa, incluso mortal. Y así durante gran cantidad de páginas…

Descubrimos también en qué consiste el entrenamiento de los torturadores. La mayor parte de estas torturas se ha copiado del programa que siguen los soldados estadounidenses que se preparan para enfrentarse a situaciones extremas (lo que permite que los responsables concluyan que son perfectamente soportables). Más importante aún es que eligen a los torturadores de entre los que han tenido «una prolongada experiencia formativa» en estas pruebas extremas. En otras palabras, los torturadores recibieron torturas en un primer momento. Por eso basta un curso intensivo de cuatro semanas para prepararlos para su nuevo trabajo.

Los socios indispensables de los torturadores son los asesores jurídicos del gobierno, que están ahí para garantizar la impunidad legal de sus colegas. También esto es una novedad. La tortura ya no representa una infracción a la norma común, lamentable pero excusable, sino la norma legal en sí. Los juristas recurren para ello a otra serie de técnicas. Para escapar a la ley, hay que realizar los interrogatorios fuera de Estados Unidos, incluso de las bases estadounidenses. La tortura definida legalmente implica la intención de causar un gran sufrimiento, por lo que se sugerirá a los torturadores que nieguen que esa es su intención. Así, no se darán bofetadas para causar dolor, sino para provocar sorpresa y humillación. El objetivo de encerrar en una caja no será provocar un trastorno sensorial, sino que el prisionero se sienta muy incómodo. El verdugo siempre debe insistir en su «buena fe», en la «honestidad de sus creencias» y en sus premisas razonables. Se deben utilizar eufemismos sistemáticamente: «técnicas de refuerzo» para tortura, y «experto en interrogatorios» para torturador. También hay que evitar dejar huellas materiales, y por eso es preferible la destrucción mental que los daños físicos. Además, toda captura visual de las sesiones será destruida.

Otros grupos de profesionales están implicados en la tortura. El contagio se extiende más allá del círculo limitado de los torturadores. Además de los juristas que legitiman sus actos, suelen

mencionar a psicólogos, psiquiatras, médicos (presentes obligatoriamente en todas las sesiones), mujeres (los torturadores son hombres, pero la humillación es mayor si se produce ante la mirada de mujeres) y profesores de universidad que ofrecen justificaciones morales, legales o filosóficas.

¿Quién debe hoy ser considerado responsable de estas perversiones de la ley y de los principios morales más básicos? Los torturadores voluntarios lo son menos que los altos funcionarios legales que los han justificado y alentado, y estos, menos que los dirigentes políticos que les pidieron que lo hicieran. Los gobernantes extranjeros amigos, sobre todo los europeos, también tienen responsabilidad, porque, pese a que siempre han estado al corriente de estas prácticas y se han beneficiado de la información conseguida por este medio, nunca, ni antes ni ahora, han elevado la más mínima protesta, ni siquiera han expresado su desacuerdo. Y el que calla otorga. ¿Deberían ser llevados a juicio? En una democracia, la condena a los políticos consiste en privarlos del poder, en no reelegirlos. En cuanto a los demás profesionales, podríamos esperar que fueran sancionados por sus compañeros, porque ¿quién querría ser alumno de un profesor así, quién querría ser juzgado por un juez así o quién querría ser paciente de un médico así?

Para entender por qué esos valientes estadounidenses aceptaron tan fácilmente convertirse en torturadores no es necesario buscar un odio o un miedo ancestral a los musulmanes o los árabes. No, la situación es mucho más grave. La lección de estos descubrimientos es que cualquier hombre suficientemente controlado, que obedezca los nobles principios que dicta el «sentido del deber», la necesidad de «defender la patria» o que tema por la vida y el bienestar de los suyos puede convertirse en torturador.

Afganistán: los europeos y los estadounidenses deben marcharse

Artículo publicado en Libération, 10 de octubre de 2008.

Desde hace unos años, veinticinco de los veintisiete países de la Unión Europea participan en una guerra que tiene lugar a miles de kilómetros de sus fronteras, en Afganistán. Barack Obama, candidato a la presidencia estadounidense idolatrado en Europa, defiende continuar con la guerra tanto como su adversario republicano y promete que si sale elegido aumentará la cantidad de soldados estadounidenses para lograr la victoria definitiva. El Parlamento francés debatió la continuidad de la guerra (cierto que en un contexto de chantaje emocional: «Votar no es decir a nuestros soldados que han muerto para nada»).[1] Tras mucho pensarlo, el partido socialista se atrevió a votar que no, pero aclarando: no votamos en contra de que Francia siga participando, sino solo en contra de la manera en que participa. Frente a este consenso de la clase política europea, ¿sigue siendo necesario preguntarse por la legitimidad de la guerra?

Suelen darse una serie de razones. Examinémoslas una a una.

«Estamos en Afganistán a petición del gobierno local.» En realidad, los occidentales entraron en el país para atacar a los responsables de los atentados del 11 de septiembre de 2001, pero se quedaron con la conformidad del gobierno que habían establecido allí. Sabemos que la petición por parte de un gobierno colocado por el ejército de ocupación no demuestra nada. También se solicitó la entrada del ejército soviético en Budapest, en 1956, y en Praga, en 1968. Habría que saber si esta invitación del gobierno se ajusta al deseo de la población. Pero hay que rendirse ante la evidencia de que en estos momentos la mayoría de la población está en contra de la ocupación. Las razones son fáciles de entender. Los afganos se sienten mucho más próximos a los insurgentes locales, que han salido de sus propias filas, que a ese ejército extranjero cuyos

soldados hablan otras lenguas, practican otra religión, tienen otras costumbres y viven en fortalezas sobreprotegidas, aisladas del resto del país. Prueba de ello es que la emboscada en la que cayó un destacamento francés el 18 de agosto de 2008, que costó la vida a diez soldados, era sin duda conocida por los habitantes vecinos, pero nadie advirtió del peligro a los franceses.

Además, los soldados occidentales, que no se sienten seguros en la zona, prefieren responder a los ataques con bombardeos, que implican inevitablemente «errores» y «daños colaterales». En los días siguientes a la emboscada contra los franceses, un ataque aéreo causó la muerte de noventa y dos civiles, en su mayoría niños. Ha habido cuatrocientas muertes civiles desde principios de año, sin incluir a los talibanes, que al fin y al cabo también son afganos. ¿Cómo va a querer la población a los ocupantes, responsables de estas muertes?

«Estamos en Afganistán para luchar contra el oscurantismo y la barbarie, para llevar el bienestar y la civilización.» ¿Cumple la intervención militar estos nobles objetivos? Es cierto que gran parte de la población afgana es analfabeta, pero seguramente los militares no tendrán la posibilidad de hacer de maestros. También es cierto que oprimir a las mujeres, rechazar a los extranjeros y perseguir a los «infieles» son comportamientos bárbaros en la medida en que se trata a una parte de la humanidad como intrínsecamente inferior a la otra. Pero cabe preguntarse si el ejército extranjero está libre de todo reproche. ¿Cómo calificar la tortura en las bases militares estadounidenses, especialmente en la cárcel de Bagram, situada en la zona en la que se han instalado las fuerzas francesas y que sirvió de modelo para la cárcel iraquí de Abu Ghraib?

También es cierto que los occidentales, además de bombardeos y tortura, han llevado fondos que han permitido construir carreteras, hospitales y escuelas. Por lo demás, así justificaban las potencias coloniales su control de los países de Asia o África, porque les llevaban «la civilización». Sin embargo, los pueblos colonizados las rechazaron y prefirieron recuperar su independencia, su honor y su dignidad antes que beneficiarse de los regalos que les proporcionaban los colonizadores. Cuando esos beneficios van acompañados de la ocupación y la sumisión del país, su función es

básicamente de camuflaje y de excusa.

También dicen, en la misma línea: «Estamos en Afganistán para defender nuestros valores, republicanos o universales, los derechos humanos, la justicia y la paz, la libertad y la igualdad». Pero la injerencia moderna en nombre de la democracia no es más legítima que la antigua, en nombre de la civilización. En ambos casos los medios utilizados comprometen los fines que se persiguen. A veces añaden: «Nos odian y nos atacan por nuestros valores», pero es más probable que sea por su manera de imponerlos, porque esa manera se llama ocupación, bombardeos con «errores» y tortura.

«Estamos en Afganistán para luchar contra el terrorismo.» Pero esta última palabra es demasiado imprecisa, demasiado general. Si los miembros de Al Qaeda merecen esta calificación, no basta para caracterizar a los diferentes grupos de talibanes, que defienden un islam fundamentalista, pero no tienen planes internacionales. A esto se añaden los «señores de la guerra», que dominan parte del territorio, y los productores de adormidera. La intervención extranjera ha permitido que los diversos elementos de la resistencia se unieran, y por eso en los últimos años se ha reforzado. Por lo demás, los insurgentes se comportan más como guerreros organizados que como terroristas anónimos, y libran batallas clásicas. Esta situación de guerra favorece a los auténticos terroristas, que encuentran argumentos para reclutar a nuevos combatientes («expulsar al invasor») y un campo de entrenamiento de gran tamaño. Luchar eficazmente contra los terroristas exige la simpatía de la población y conocer profundamente la situación, y un ejército de ocupación no cumple ninguna de estas dos condiciones.

«Estamos en Afganistán para defender nuestra seguridad.» Quizá es la auténtica razón por la que participamos. Pero, por última vez: ¿es el medio adecuado? Los actos terroristas en Europa son obra de personas que han nacido o que viven en Europa, personas resentidas por las imágenes de los daños que causan los ejércitos occidentales a las poblaciones musulmanas: destrucciones, «errores» y tortura. La herramienta más potente para reclutar a nuevos terroristas han sido las imágenes de la cárcel de Abu Ghraib (de Bagram solo disponemos de relatos).

A diferencia de los estadounidenses, los europeos no tienen intenciones hegemónicas e imperialistas. Sin embargo, aunque proporcionan gran parte de las tropas, no pueden optar por una conducta propia, porque el Pentágono dicta su estrategia. Aunque no torturen, la culpa recae también sobre ellos, una consecuencia entre otras de que Europa no disponga de defensa autónoma.

Si estas razones para intervenir en Afganistán no se sostienen, ¿debemos quedarnos para no poner de manifiesto que la OTAN es falible y vulnerable? Sería justificar el error actual por un error del pasado. Pero ¿qué otra cosa podríamos hacer?

Deberíamos partir de la idea de que la solución de los problemas afganos solo puede ser afgana. Por lo tanto, la dirección política del país debería ser más sólida y representar al conjunto de fuerzas del país, al menos a la mayoría de ellas. El presidente de Afganistán acaba de dar algunos pasos en esta dirección. Es preciso alentarlo, apoyarlo y facilitarle la labor. Si necesitan ejércitos extranjeros provisionalmente para mantener el orden, es preferible que no sean occidentales, a los que resulta inevitable relacionar con los antiguos colonizadores, sino de países geográfica o culturalmente cercanos.

Los europeos deberían retirarse lo antes posible de esas tierras lejanas e intentar llevarse con ellos a los estadounidenses. Podrán actuar con más eficacia dando ejemplo de su prosperidad, mediante relaciones económicas mutuamente ventajosas y también por la fuerza de sus ideas y valores, mucho mayor de lo que creen, porque pueden atravesar muros e incluso derrocar imperios. Deberían retirarse no porque descubren con estupor que la guerra mata a sus soldados, sino porque esta guerra es responsable de muchas más víctimas afganas, porque hoy en día la mayoría de la población rechaza la intervención, y porque alimenta el sentimiento antioccidental, y por lo tanto refuerza el terrorismo. Las exigencias de la moral y las del interés van ahora en la misma dirección.

1. Declaración de Nicolas Sarkozy ante el debate del Parlamento el 22 de septiembre de 2008 sobre la participación de Francia en Afganistán.

Libia: no hay guerra justa

Artículo publicado en Libération, 22 de marzo de 2011.

La intervención militar en Libia ha suscitado en Francia un coro de acuerdos procedentes tanto de los partidos representados en el Parlamento, como sucedía ya en la guerra de Afganistán, como de los comentaristas. Oímos decir que Francia ha dado un gran paso. Parece que los acontecimientos han impuesto la decisión de atacar, que no es necesario justificar. «¿Podíamos abandonar a los rebeldes? Es evidente que no.» Al dirigente de los enemigos ya solo se le nombra con superlativos, se ha convertido en el demente, el loco, el verdugo y el tirano sanguinario, cuando no lo devuelven a sus orígenes de «astuto beduino». Los eufemismos proliferan, y ya no se dice que hay que matar sin contemplaciones, sino que «hay que asumir responsabilidades», ni que se intenta reducir la cantidad de cadáveres, sino que se debe proceder «sin excesivos daños». Participar en la guerra se convierte en «tenemos la oportunidad de hacer historia». Aunque la situación es diferente, vuelven las habituales comparaciones que justifican la entrada en una guerra: no intervenir habría sido repetir los errores cometidos en España en 1937, en Múnich en 1938, en Ruanda en 1994… Los que no se deciden son estigmatizados: Alemania no ha estado a la altura, y Europa ha mostrado durante mucho tiempo una sorprendente cautela, a menos de que se trate de su habitual pusilanimidad. Los países emergentes son culpables de no querer arriesgarse, como si los belicistas de la capital francesa se arriesgaran mucho. Una vez empezada la guerra, ya solo oímos comentarios sobre la eficacia de nuestros ejércitos. El porqué ya no plantea problemas, solo interesa el cómo.

Es cierto que, a diferencia de la guerra de Irak, la intervención en Libia fue aprobada por el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Pero ¿legalidad equivale a legitimidad? La decisión se apoya en un concepto recientemente introducido, la responsabilidad de proteger a la población civil de un país de las acciones de sus propios dirigentes. Pero desde el momento en que esa «protección»

significa intervención militar de otro Estado, y ya no asistencia humanitaria, cuesta ver en qué se diferencia del «derecho de injerencia» que los países occidentales se atribuyeron hace unos años. Si todo país pudiera decidir que tiene derecho a intervenir en el país vecino para defender los derechos de una minoría maltratada, inmediatamente estallarían muchas guerras. Basta pensar en los chechenos en Rusia, en los tibetanos en China, en los chiitas en países sunitas y viceversa, en los palestinos de los territorios ocupados por Israel… Cierto que debería darles permiso el Consejo de Seguridad. Sin embargo, el Consejo de Seguridad tiene una peculiaridad que es a su vez su pecado original: los miembros permanentes tienen derecho a vetar todas las decisiones, lo que los coloca por encima de la ley que supuestamente representan, porque nunca pueden ser condenados, ni ellos ni los países a los que deciden apoyar. Peor aún, pueden decidir intervenir sin la autorización de las Naciones Unidas, como les vimos hacer en Kosovo y en Irak. La intervención armada en este último país, con un pretexto falso (la presencia de armas de destrucción masiva), se saldó con cientos de miles de muertos, pero no por ello los países que la llevaron a cabo sufrieron la menor sanción oficial. El orden internacional que representa el Consejo de Seguridad bendice el imperio de la fuerza, no del derecho.

Pero algunos dicen que al menos esta vez defendemos principios, no intereses. ¿Seguro? Francia apoyó durante mucho tiempo dictaduras de países vecinos como Túnez y Egipto. Apoyando a los insurgentes libios espera recuperar su prestigio. A la vez muestra la eficacia de sus armas, lo que la coloca en posición de fuerza en futuras negociaciones. A nivel interno, vencer en una guerra, y además en nombre del bien, siempre aumenta la popularidad de los dirigentes. En Estados Unidos y en Gran Bretaña encontramos consideraciones similares. Mucho se ha hablado del apoyo de la Liga Árabe (antes de que empezara a cambiar de opinión), cuando resulta extraño que en Occidente se valoren tanto las opiniones de este organismo. Si lo observamos con más detalle, veremos que los Estados que reúne tienen varios intereses en juego en este asunto. Arabia Saudí y sus aliados están dispuestos a abandonar al rival libio a la ira de los occidentales, lo que les permite reprimir los movimientos de protesta en sus países sin temer reproches. Los saudíes, que no son famosos por sus instituciones democráticas, han intervenido ya

militarmente en Baréin y han alentado la represión en Yemen. En los Estados vecinos han decidido «proteger» a los dirigentes contra la población.

El coronel Gadafi está masacrando a su población. ¿No deberíamos alegrarnos de que se le impida, sean cuales sean las justificaciones, declaradas u ocultas? El inconveniente es que la guerra es un medio tan potente que hace olvidar el fin que se persigue. Solo los videojuegos permiten destruir armas sin tocar a los seres humanos que las rodean. En las guerras reales, ni siquiera los «ataques quirúrgicos» más controlados permiten evitar los «daños colaterales», es decir, los muertos, la destrucción y el sufrimiento. A partir de ahí, entramos en un cálculo incierto. ¿Las víctimas y los daños serán más o menos que si no se hubiera intervenido? ¿De verdad no había otro medio de evitar la masacre de la población civil? Una vez empezada la guerra, ¿no dejará de obedecer la resolución inicial y seguirá su propia lógica? ¿El objetivo es el alto el fuego, destruir las fuerzas armadas libias o derrocar el régimen? ¿Es preferible alentar la guerra civil en el país o su división? ¿No ponemos en peligro los impulsos democráticos de la población haciéndola dependiente de los antiguos países colonizadores, Francia, Gran Bretaña, Italia o Estados Unidos?

No hay guerras limpias, ni siquiera guerras justas, solo guerras inevitables, como la Segunda Guerra Mundial, que hicieron los Aliados. Antes de entonar un himno alabando esta guerra, en verdad mejor que todas las demás, quizá sería mejor que pensáramos en las lecciones que hace doscientos años Goya extrajo de otra guerra en nombre del bien, la de los regímenes napoleónicos llevando los derechos del hombre a los españoles. Las masacres en nombre de la democracia no son más dulces de soportar que las causadas por fidelidad a Dios o a Alá, al líder o al partido. Tanto las unas como las otras llevan a los mismos Desastres de la guerra.

La democracia por las armas

Artículo publicado en Libération, 20 de febrero de 2012.

Cabía esperar que el final de la guerra fría llevara a un nuevo orden mundial que pusiera fin a los conflictos armados entre países. Pero en las últimas décadas nuestros países no han dejado de participar en guerras, solo han cambiado su justificación. Ahora afirman que su objetivo es salvar vidas, luchar contra la barbarie e imponer que se respeten los derechos humanos.

El último ejemplo de este tipo de intervención fue la guerra de Libia en 2011, que, como sabemos, en Francia tuvo un apoyo casi unánime. Lo tenía todo para gustar. Su objetivo era proteger a una población inocente de los abusos de un tirano odioso que amenazaba con provocar un baño de sangre. No había segundas intenciones en nuestras acciones, y la prueba de ello es que nuestros soldados no ocuparon el país después de la victoria. A ello se añadió la satisfacción de constatar que no hubo ninguna víctima entre los nuestros, que solo los beligerantes locales sufrieron pérdidas. Entonces ¿por qué ser aguafiestas?

Porque nada es tan sencillo. Gadafi era un autócrata imprevisible, pero desde 2004 lo considerábamos amigo, los jefes de Estado occidentales iban a verlo, también él venía a nuestro país, firmábamos tratados comerciales con él y nuestras policías se hacían favores mutuamente. Los que lo desafiaron querían ocupar su lugar, encabezados por ministros de su gobierno que acababan de dimitir. Los presuntos bombardeos a manifestantes, que conmovieron a la opinión pública mundial, resultaron ser un montaje. El baño de sangre se produjo después de nuestra intervención. Según el Consejo Nacional de Transición, la posterior guerra civil causó unos treinta mil muertos, una cifra impresionante. La victoria de los insurgentes, sellada por el linchamiento de Gadafi, no trajo la democracia que esperaba la opinión pública occidental, las nuevas leyes son más retrógradas que las anteriores, y en las cárceles torturan y matan a los antiguos

adversarios. Es cierto que los soldados franceses y británicos no se quedaron en el país, pero los gobiernos cuentan con el reconocimiento de los equipos que colocaron en el poder. Llamemos las cosas por su nombre: intervenimos en una guerra civil en curso con el objetivo de derrocar el gobierno y sustituirlo por otro. La intervención francesa en Costa de Marfil, también en 2011, siguió el mismo esquema, aunque según sus defensores permitió «evitar un genocidio».

La guerra de Afganistán sigue desde 2001, y los soldados de la coalición aún ocupan el país. El presidente francés, con el acuerdo de los diputados del Parlamento, decía que el objetivo era luchar contra la barbarie y promover la civilización. En concreto, acabar con el terrorismo que nos amenaza y ayudar a construir un Estado democrático que respete los derechos humanos. Sin embargo, les cuesta alcanzar estos dos objetivos, y con razón. En primer lugar, porque no se trata de terroristas profesionales, sino de gran parte de la población, que rechaza la presencia de los soldados extranjeros. Los militares recurren a técnicas de contrainsurgencia, que Francia ya probó en Argelia en la década de 1950, y Estados Unidos en Vietnam en la de 1960, olvidando que no resultaron eficaces. Los países occidentales tienen más que temer, en todos los sentidos, de los que se identifican con la causa de los ocupados en sus propios países que de los lejanos afganos, es decir, la ocupación no elimina el peligro terrorista, sino que lo aumenta. Por otra parte, la democracia no puede entregarse como una mercancía, exige una transformación de la sociedad que debe proceder de esa misma sociedad. La intervención occidental en nombre de objetivos irrealizables es también una ruina económica que, en los tiempos de crisis que vivimos, debería hacer reflexionar a nuestros gobernantes. El gasto militar estadounidense en 2011 ha sido de ciento diecisiete mil millones de dólares, cuando el presupuesto anual del Estado afgano asciende a setecientos cincuenta millones de dólares.

No podemos hablar de intervención humanitaria cuando participamos en una guerra civil en curso para garantizar la victoria de uno de los bandos. Esta hipocresía permite adoptar provisionalmente la apariencia de legitimidad, pero pone en peligro durante mucho tiempo las ideas de democracia y de derechos humanos. Ha llegado el momento de cambiar nuestra visión. La

«comunidad internacional» ya no se reduce al bloque occidental, la época de la hegemonía universal de un solo grupo de países ha terminado. Ya no es posible ni deseable jugar a ser el policía del mundo. El equilibrio multipolar, sin ser la panacea, abre mejores perspectivas. La intervención militar siempre provoca víctimas y muchos otros daños. Si su objetivo es salvar vidas humanas, previamente habría que hacer cálculos para saber si se va a salvar más de lo que se va a sacrificar. Erradicar el mal de la superficie de la tierra es un objetivo inalcanzable, así que limitémonos a estar preparados para repeler cualquier agresión. El genocidio en un país vecino puede justificar que se haga una excepción a la regla. Desgraciadamente, no intervenimos en los últimos genocidios en Camboya y Ruanda, pero hemos apelado a falsos genocidios para justificar nuestras intervenciones en otros lugares. En cuanto a la ayuda humanitaria, mejor seguir el criterio de Médicos Sin Fronteras, que, ante las guerras de civilización, prefiere intentar civilizar la guerra, la única manera de preservar, pese a todo, un espíritu humanitario.

Siria: el discreto encanto de la guerra

Artículo publicado en Books, n.º 36, diciembre de 2012.

El verano de 2012, como el de 2011, estuvo marcado por los ecos de la guerra, aunque esta vez ya no en Libia, sino en otro país árabe, Siria. Y no son las fuerzas occidentales (las nuestras) las que aplastan al infame enemigo. Se trata de una guerra civil en la que solo somos espectadores, al menos oficialmente. La impresión general que me produce echar un vistazo a los medios de comunicación durante el verano es la fascinación ante el espectáculo de la guerra. Una frase de Florence Aubenas capta y representa el estado de ánimo de esos reportajes militares. La conocida periodista describe un convoy preparado para ir a la batalla, y añade: «Los niños los rodean a cierta distancia, deslumbrados, con tanta admiración que no se atreven a acercarse más a estos hombres».[1] Como la autora prefiere no comentar el deslumbramiento de esos niños, que sin embargo es una trágica consecuencia del conflicto, nos invita –tanto a los periodistas como a los lectores– a compartir su asombro.

En la prensa, la fascinación se traduce en una superabundancia de imágenes. La guerra es fotogénica. Página a página, contemplamos las ruinas humeantes de los edificios, los cadáveres tirados por la calle, los malos conducidos al interrogatorio, probablemente duro, o incluso guapos jóvenes con un kalashnikov en las manos o en bandolera. Sabemos que las fotos provocan una fuerte emoción, pero, vistas de forma aislada, no emiten ningún juicio y es imposible asignarles un significado. La misma complacencia observamos en los textos que las acompañan. Se alegran al ver los efectos de un atentado audaz o al descubrir un ejército dispuesto a tomar el poder. «La batalla enardece a los rebeldes», pero parece que también a los periodistas. Las fotos muestran los rostros inquietos de los prisioneros, y las leyendas los identifican sobriamente: «un sospechoso de haber pasado información», «un policía acusado de espionaje». ¿Siguen vivos cuando se publican las fotos? Se retrata sin pestañear a un joven «humilde» especializado

en «eliminar a los dignatarios y a los jefes de los milicianos». Pero no es censurable: «Es un asesino de asesinos, mata a los que matan». Las batallas y la violencia no solo son fotogénicas, sino que además generan mitos, relatos palpitantes que nos hacen estremecer y comulgar con el mensaje.

La inmensa mayoría de medios de comunicación no se limitan a representar la guerra. La glorifican. Han elegido su bando y aportan su grano de arena. Lo cierto es que la guerra casi siempre suscita fascinación, quizá porque representa la situación por excelencia en la que, en nombre de un ideal superior, estamos dispuestos a arriesgar lo más valioso que tenemos, la vida. A esto se añade la admiración de los hombres contemplativos por los hombres de acción, a los que rápidamente convierte en símbolos. Y también la atracción que ejerce la violencia. Sentimos placer observando destrucciones, masacres y torturas. El encanto de la guerra procede también del hecho de que se trata de una situación sencilla, en la que la decisión es evidente: el bien se opone al mal, nosotros a los otros, las víctimas a los verdugos. Antes al individuo podía parecerle que su vida era fútil o caótica, pero ahora adquiere un sentido serio. De repente ya no nos preocupa preguntarnos qué hay realmente detrás de las palabras. ¿La revolución es necesariamente buena, sea cual sea el resultado? ¿Y la lucha por la libertad no puede ocultar el simple deseo de poder? ¿Basta con reivindicar los derechos humanos, una denominación no sujeta a control, para que nos consideren defensores de la causa?

Pero si vamos más allá de los grandes titulares y de las leyendas, y analizamos en detalle las descripciones, en los mismos relatos aparece también otra imagen de la guerra. Las justificaciones ideológicas, fundamentales para que estallen las guerras civiles, solo sirven después para disfrazar una lógica más poderosa, inherente a la propia guerra, una escalada de represalias y contrarrepresalias en la que la violencia va ascendiendo niveles. «No hay perdón posible, ojo por ojo, diente por diente.» «Mataremos a los que han matado.» La intransigencia se convierte en obligatoria, y se considera que la negociación y el acuerdo son traiciones. Las principales víctimas no son los que luchan en uno u otro ejército, sino las poblaciones civiles, de las que se sospecha que son cómplices del enemigo, que viven en la inseguridad permanente, que mueren en las explosiones

indiscriminadas, que huyen de sus casas y de sus pueblos, y se aglutinan en los campos de refugiados de los países vecinos. Las guerras civiles nunca son un simple enfrentamiento entre dos partes de la población. Suponen la desaparición de todo orden legal común, representado en nuestros días por el Estado, y por lo tanto legitiman las muestras de fuerza bruta: saqueos, violaciones, torturas, venganzas personales y asesinatos arbitrarios.

Este es el futuro probable de los niños que hoy están paralizados de admiración.

■

1. Florence Aubenas, artículo en Le Monde, 24 de julio de 2012.

Orgullosos de nuestra fuerza

Artículo publicado en Books, n.º 34, julio-agosto de 2012.

La cumbre de la OTAN de mayo de 2012 proclamó la «retirada irrevocable» de las tropas extranjeras de Afganistán desde ahora hasta finales de 2014. Sería el final de una de las guerras más largas del siglo XX, trece años, de 2001 a 2014, superada en duración solo por la guerra de Estados Unidos en Vietnam (1959-1975). También una de las más caras. Se han gastado ya quinientos treinta mil millones de dólares. Las víctimas se cuentan por miles en el bando de la coalición, y por decenas de miles entre la población afgana. Como a las grandes potencias no les gusta admitir que a veces sus iniciativas se equivocan, seguramente nos presentarán esta retirada como un éxito político. Preferimos no darnos cuenta de que no es posible ganar las modernas guerras asimétricas, que los pueblos rechazan la ocupación extranjera aunque se les explique que es por su bien. Es bastante posible que, como después de la paz en Vietnam, la retirada vaya seguida de la caída del gobierno. Los años de lucha, las víctimas y los gastos no habrán servido de nada, ni siquiera como lección para los años venideros.

Lo mismo sucede con la intervención de 2011 en Libia. El cambio de gobierno en Francia, en 2012, no dio lugar a críticas a la participación del país en la guerra. Su principal defensor en el gobierno, Alain Juppé, ministro de Defensa primero y de Asuntos Exteriores después, declaró al dejar su cargo: «Estoy orgulloso de lo que hemos hecho en Libia», y recibió la aprobación tanto de los diputados socialistas como de los editorialistas de los periódicos de izquierdas. Sin embargo, la elección de esta política es discutible desde todos los puntos de vista. No es cierto que el baño de sangre anunciado por Gadafi no pudiera evitarse de ninguna otra manera. Por lo demás, no se evitó, ya que hoy sabemos que la guerra causó al menos treinta mil muertos, frente a las trescientas víctimas de la represión inicial. ¿Y cuándo se admitirá que la guerra no es un medio adecuado para imponer la democracia, puesto que su enseñanza inmediata consiste en afirmar la superioridad de la

fuerza militar bruta? En consecuencia, se considera que la negociación y la búsqueda de acuerdos son signos de debilidad. El resultado de la intervención dista mucho de ser glorioso. Libia es presa de los conflictos tribales, las milicias locales se niegan a someterse al poder central, al islamismo salafista le va cada vez mejor, continúan la represión y la venganza contra los fieles al régimen anterior, y las torturas se añaden a las ejecuciones.

Los dirigentes de las potencias occidentales, a los que les gusta creer que expresan la opinión de la «comunidad internacional», no parecen conscientes de la principal implicación de su política: que, como en los viejos tiempos del colonialismo, ellos deciden el destino de los pueblos que no tienen protectores poderosos, en especial en África y en Asia. Deben de decirse que estos pueblos están condenados a ser menores de edad eternamente, y nosotros tenemos la gran responsabilidad de decidir por ellos. ¿Cómo explicar si no que consideren legítimo destituir por las armas los gobiernos de tantos países, desde Costa de Marfil hasta Afganistán, cuando estos gestos son muy a menudo contraproducentes? Esta mentalidad la comparten además algunas personas de las antiguas colonias, que se indignan: ¿a qué espera Occidente para venir a liberarnos de nuestro tirano?

Estas intervenciones son mucho más problemáticas porque lo contrario de un mal no es necesariamente un bien. Un poder tiránico puede ser sustituido por otro que no lo es menos. Vemos hoy la complejidad de la situación en Siria, para la que se multiplican las solicitudes de ayuda. El gobierno reprime sangrientamente a sus adversarios, pero ¿se trata de simples manifestantes pacíficos o de guerreros armados que intentan tomar el poder? El gobierno orquesta su propaganda, pero ¿debemos creer todas las noticias que emite la cadena Al Yazira o el autoproclamado Observatorio Sirio para los Derechos Humanos? ¿Debería interpretarse que se trata de un conflicto entre amigos y enemigos de la democracia o entre la mayoría sunita y minorías de otras creencias religiosas, incluso de una lucha de influencias entre Arabia Saudí e Irán?

Determinadas situaciones políticas, como determinadas configuraciones personales, no pueden mejorar con intervenciones

radicales. Por eso son, en sentido estricto, trágicas.

Liberarse del enemigo

Artículo publicado en deBuren, 19 de abril de 2007.

En nuestros días se alzan cada vez más a menudo voces que intentan advertirnos de la aparición de un nuevo enemigo al que designan con etiquetas diversas, aunque la más común parece ser islamofascismo. A quién va dirigida esa advertencia depende de los autores: unas veces solo a la Unión Europea, y otras a Occidente, incluso a las democracias liberales en general. Este nuevo enemigo se encarna unas veces en Estados musulmanes amenazantes, otras en organizaciones internacionales como Al Qaeda, y otras sencillamente en la población musulmana de los países europeos, que dicen que podría ser pronto mayoritaria, al menos en algunas grandes ciudades. Denunciar este peligro externo suele formar parte del discurso de la extrema derecha, aunque hoy lo encontramos en círculos políticos o intelectuales más amplios, donde se fustiga la inocencia y la ingenuidad de buena parte de la opinión pública, que llevan a una actitud de pasividad y de excesiva tolerancia, comparable con la que entre las dos guerras mundiales permitió el aumento del otro fascismo, el de los nacionalistas europeos. Rechazar la guerra supone preparar la propia derrota.

El término «enemigo» tiene un significado claro y sencillo cuando se aplica a una situación de guerra: designa al país cuyo ejército intenta conquistar el nuestro y que en consecuencia está dispuesto a eliminarnos. Nosotros respondemos intentando neutralizar y destruir al enemigo. Entonces matar deja de ser un crimen y se convierte en un deber. Sin embargo, los regímenes totalitarios hacían un uso mucho más amplio del término. En mi infancia comunista oíamos hablar de enemigos a diario, aunque vivíamos en paz. La culpa de la ausencia de éxitos económicos era invariablemente de los enemigos externos, principalmente de los imperialistas angloestadounidenses, y de los enemigos internos, espías y saboteadores, como llamaban a todos los que no mostraban suficiente entusiasmo por la ideología marxista-leninista. El régimen totalitario imponía el vocabulario guerrero a situaciones de paz y

no admitía matices. Toda persona diferente era considerada un adversario, y todo adversario, un enemigo, al que era legítimo, incluso loable, exterminar como un gusano.

La caída de los regímenes comunistas no acabó con la visión de la vida internacional como una lucha contra el enemigo. Parecía que los antiguos enemigos habían interiorizado su lógica. La desaparición de un enemigo concreto los llevó a buscar otro candidato que pudiera desempeñar ese papel. Los dirigentes de Estados Unidos y sus consejeros creen partir de un postulado incontestable: «Odiar forma parte de la humanidad del hombre. Para definirnos y movilizarnos necesitaremos enemigos».[1] El islamismo radical pareció el mejor cualificado para asumir esta función eterna. Cabe decir que los ideólogos islamistas dividieron hace mucho tiempo el mundo de forma similar, entre ellos y sus enemigos mortales, que casi siempre identifican con Israel y Estados Unidos, el Pequeño y el Gran Satán…

En primer lugar, podríamos reprochar a esta visión del mundo sus insuficiencias morales e intelectuales. Cierto que el odio es un sentimiento humano, pero de ahí no se sigue que toda afirmación de identidad, ni individual ni colectiva, necesite un enemigo. Para definirse, y por lo demás para vivir, todo ser humano debe situarse en relación con los demás hombres, pero la relación no se reduce a la guerra. Amar, respetar, solicitar reconocimiento, imitar, desear, rivalizar y negociar no son menos humanos que odiar. Como cualquier visión maniquea, que excluye las posiciones de terceros, la división entre amigos y enemigos simplifica excesivamente el mundo de las relaciones humanas. Tiende a convertir un grupo humano en chivo expiatorio, responsable de todos nuestros males. Al aplicar la idea de «enemigo» al margen de las situaciones de guerra, corremos además el riesgo de enturbiar la separación entre moral (o religión) y política, que es una de las conquistas más valiosas del orden democrático, separación cuya ausencia lamentamos en los fundamentalistas religiosos. Describir a nuestros adversarios políticos o económicos como elementos de un «eje del mal» forma parte de esta deplorable confusión.

Además, reducir las relaciones internacionales al binomio «aliados-enemigos» no garantiza la victoria del ideal que queríamos

defender. A fuerza de ver al enemigo en todas partes, se produce una escalada perversa en la elección de medios, que Germaine Tillion estigmatizó en la época de la guerra de Argelia en un libro de título elocuente, Les Ennemis complémentaires («Los enemigos complementarios»). Hitler temía, con razón, la amenaza bolchevique. Los medios a los que recurrió para neutralizarla resultaron ser un remedio peor que la enfermedad para la sociedad alemana. No podemos decir lo mismo de la campaña del senador McCarthy contra la influencia comunista en Estados Unidos en la década de 1950, pero tampoco vemos que las prácticas políticas en este país hayan mejorado. Todo lo contrario. No han dudado en imitar algunas de estas prácticas para asegurarse la victoria sobre el enemigo. Por lo demás, algunos de los más virulentos anticomunistas eran antiguos comunistas. Mantenían sus estrategias leninistas incluso después de haber sustituido su blanco por el contrario. Hoy en día, para el gobierno de Estados Unidos los atentados terroristas contra su país justifican la tortura sistemática en la prisión de Abu Ghraib o en el campo de Guantánamo y el abandono de los principios que fundamentan el Estado de derecho, actitudes que para sus enemigos legitiman a su vez más acciones terroristas, aún más mortíferas. Así, cada uno legitima la buena conciencia del otro.

El resultado es que el mal contra el que queríamos luchar lo contamina todo, y que los valores democráticos que pretendíamos defender retroceden. Si para vencer al enemigo copiamos sus características más odiosas, el que habrá ganado será él. Las ventajas que se consiguen aumentando la brutalidad contra el adversario quedan más que mitigadas por la pérdida de prestigio moral y político (los profesionales de la guerra siempre subestiman el poder de las ideas y de las pasiones). Además, encerrarse en la oposición frontal condena al enemigo a acciones cada vez más extremas, como muestra la evolución del conflicto israelí-palestino. Pero «no hay nada más peligroso que llevar a todo un pueblo a la desesperación»,[2] escribía Germaine Tillion. Vencer militarmente al «enemigo» no garantiza ganar a un pueblo para la propia causa, como muestran el Tratado de Versalles en 1919, la batalla de Argel en 1957 y la ocupación de Bagdad a principios del siglo XXI. Aquellos a los que estigmatizamos como enemigos son seres humanos como nosotros, racionales como nosotros. Para

protegernos de ellos no basta con poner en peligro su existencia.

En la época actual, las relaciones entre Occidente y Oriente (en este caso Oriente Próximo y Medio) están muy influidas por dos pasiones asimétricas pero igualmente nefastas, el miedo y la humillación. El miedo se instala en el oeste, que ve en todo musulmán a un posible terrorista e incita a pisotear sus derechos. Si pensamos que amenaza nuestra vida, cualquier medio para luchar contra él es bueno. En el este, la superioridad militar occidental y la concentración de riqueza alimentan un profundo resentimiento, y también en este caso cualquier medio parece bueno para vengar la humillación sufrida. El propio sufrimiento se convierte en el signo de que tu causa es justa.

¿Cómo escapar del engranaje al que nos arrastra el modelo del enemigo proyectado en la complejidad del mundo? No limitándonos a cambiar de enemigo (anteayer el capitalismo mundial, ayer el comunismo, hoy el «islamofascismo», como hacen los antiguos izquierdistas convertidos en halcones, en defensores agresivos del «mundo libre»), sino renunciando al pensamiento maniqueo en sí mismo. Y desplazando el acento del que actúa al acto. En lugar de establecer las identidades colectivas como esencias inmutables, analizaremos las situaciones, siempre particulares. No tenemos nada que perder, ya que no son las identidades hostiles las que provocan los conflictos, sino los conflictos los que convierten las identidades en hostiles. Los pueblos tienen una identidad múltiple y maleable, mientras que las guerras los obligan a limitarse a una única dimensión y a que las personas dediquen todo su ser a luchar para vencer al enemigo. Las situaciones no pueden quedar encerradas en oposiciones simplistas y son irreductibles a las categorías de bien y de mal. La imagen del mundo como guerra de todos contra todos no solo es falsa, sino que además contribuye a hacerlo más peligroso.

■

1. Samuel Phillips Huntington, Le Choc des civilisations, París, Odile Jacob, 1997, p. 140. [Trad. esp.: El choque de civilizaciones, Barcelona, Paidós, 2008.]

2. Germaine Tillion, Les Ennemis complémentaires, París, Tirésias, p. 48.

Europa: ¿una potencia militar?

Artículo publicado en La Maleta de Portbou n.º 3, enero-febrero de 2014.

El mundo multipolar existe desde que dos superpotencias, Estados Unidos y la Unión Soviética, cada una de ellas acompañada por sus satélites, dejaron de enfrentarse. Su instauración, que empezó antes de que finalizara la guerra fría con la separación de la URSS y China, se aceleró a partir de la caída del muro de Berlín y de los regímenes comunistas de Europa del Este, gracias sobre todo al ascenso de Estados que no son los gigantes de antaño, en especial China, Brasil y la India. Si la Unión Europea se convirtiera en una potencia militar, esta reestructuración del mundo en espacio multipolar se fortalecería.

Lo primero que cabe plantearse es si en el mundo contemporáneo es necesario añadir una fuerza militar a las demás formas de poder, el poder político, el ideológico y el económico. ¿No vivimos en una época en la que se extinguen progresivamente las guerras, desaparecen las agresiones y se sustituye la violencia por la negociación para solucionar los conflictos, pruebas de que nuestra civilización avanza? Muchas grandes mentes del pasado proclamaron su fe en el avance hacia la paz perpetua, y eliminar el peligro de guerra entre países europeos ha contribuido a que la población del continente alimentara sueños pacifistas. Sin embargo, basta con mantenerse informado sobre la historia reciente para constatar que los conflictos armados de todo tipo que han marcado la historia de la humanidad desde sus orígenes están lejos de desaparecer de la superficie terrestre. Sea cual sea la explicación de este estado de cosas, biológica o sociológica, la constatación es irrefutable: el talante agresivo de los seres (o de los grupos) humanos no se debilita. Si no queremos sufrir pasivamente los efectos de estas agresiones y renunciar a lo que más valoramos, debemos estar preparados para defendernos, y por lo tanto debemos disponer de una fuerza militar.

Teniendo en cuenta las cifras que alcanzan hoy en día los presupuestos militares de muchos países, podríamos considerar que es innecesario intentar eliminar la tentación pacifista. Pero encontramos esta tentación, bajo otra forma, entre los mismos que gestionan esos presupuestos: no como constatación sobre el estado del mundo, sino como el horizonte hacia el que tiende su acción. En el mundo occidental, y en especial en Estados Unidos, el fin victorioso de la guerra fría hizo que surgiera o se reforzara el proyecto de pacificar definitivamente la tierra eliminando a los malos, es decir, considerando que la violencia humana es un fenómeno contingente del que es posible librarse. En septiembre de 2002, antes de la intervención en Irak, un documento oficial de la Casa Blanca aseguraba: «Hoy en día la humanidad tiene en sus manos la oportunidad de garantizar el triunfo de la libertad sobre sus enemigos», y añadía que Estados Unidos está dispuesto a asumir esta noble misión. En marzo de 2006, otra versión de la doctrina estratégica estadounidense, presentada en el Congreso, afirmaba que el «objetivo supremo» de la acción de este país era «poner fin a la tiranía en nuestro mundo». Más recientemente, en 2008, las Naciones Unidas adoptaron un nuevo principio para gestionar los asuntos internacionales, la «responsabilidad de proteger», expresión cuya finalidad expresaba su principal defensor, el antiguo ministro de Asuntos Exteriores australiano Gareth Evans, en el subtítulo del libro que dedicó a este tema: Ending Mass Atrocity Crimes Once and for All, «Acabar de una vez por todas con los atroces crímenes masivos». Si interpretamos literalmente los objetivos de estos proyectos mesiánicos, como hacen hoy en día los llamados liberal hawks, los halcones de izquierdas, correrá mucha sangre antes de que nos acerquemos a este futuro radiante.

Otra versión del sueño pacifista es la esperanza de que el derecho internacional y las instituciones internacionales regulen los asuntos mundiales en un futuro cercano. Esta visión optimista fue la que adoptó en concreto el gobierno francés en 2003, poco antes de la invasión de Irak. Sus dirigentes declaraban que querían «actuar en nombre del estado de derecho» y que creían que «el papel de la ONU es insustituible». Olvidaban que el derecho internacional, a diferencia del que rige la vida de un país, solo tiene valor de contrato, no de ley, porque si no existe una instancia supraestatal con fuerza de coacción, ese derecho puede ser transgredido en todo

momento. Del mismo modo, la ONU no puede decidir una intervención militar, solo puede hacerlo el Consejo de Seguridad, en concreto sus miembros permanentes, que disponen de derecho de veto. Pero su estatus privilegiado no deriva de ningún principio legal. Estos países son sencillamente los vencedores del último gran conflicto internacional, la Segunda Guerra Mundial. El actual presidente de Estados Unidos no olvida que el derecho depende de la fuerza, y no a la inversa. Lo confirmó en un discurso reciente, en marzo de 2011, justificando la intervención estadounidense en la guerra de Libia. Decía que Estados Unidos es el «garante de la seguridad global y el defensor de la libertad humana» en todo el mundo, y tiene esta misión no por consenso internacional, sino «por ser el país más poderoso del mundo».

Pero tranquilicémonos. En realidad, los gobiernos de los países europeos no han puesto todas sus esperanzas ni en la desaparición progresiva de todas las guerras y de toda la violencia, de toda tiranía y de todo crimen masivo, ni en la protección que les asegurarían el derecho y las instituciones internacionales. Han optado por un método más tradicional, es decir, refugiarse detrás del ejército de otro país, Estados Unidos, su fiel aliado. Les parece que tiene dos ventajas: de entrada, gracias a esta alianza con el ejército más poderoso del mundo, escapan a todo peligro, y además reducen significativamente su presupuesto militar y pueden dedicar sus recursos a otras prioridades. Así, les da la impresión de beneficiarse de una especie de viaje gratis, free ride, en el que gozan de las ventajas de la defensa (la seguridad) sin sus inconvenientes (el coste). Pero ¿de verdad estas ventajas no tienen contrapartidas?

El problema es que si confiamos nuestra defensa a un tercero, ya no tenemos derecho a expresar nuestro desacuerdo con la manera de asegurar esa defensa, y siempre se nos podría replicar que esa manera es la única posible. Pero no es seguro que la opinión pública de los países europeos apruebe todas las formas que adquiere esta defensa. Pongo tres ejemplos.

El presidente Bush declaró la guerra total al terrorismo, y uno de los medios para llevarla a cabo era torturar a los detenidos durante los interrogatorios. Sabemos que a lo largo de la historia muchos

gobernantes, incluidos los de países democráticos, han cerrado los ojos ante la tortura cuando han creído que las circunstancias lo exigían. Pero la decisión estadounidense suponía una innovación, porque era la primera vez que un país democrático introducía la tortura no solo en la práctica, sino también en la legislación. Ahora bien, ningún gobierno europeo expresó públicamente la menor reserva a este respecto, por no hablar de condenarlo, y con razón, ya que ellos mismos eran los beneficiarios de la información extraída bajo tortura. Además, no se limitaron a la complicidad pasiva, sino que proporcionaban todos los elementos de información que les pedían, y sus representantes acudían incluso a los lugares donde se efectuaban los interrogatorios para ayudar a sus colegas estadounidenses. Así, la indignación que el uso de la tortura suscita en el mundo no se dirige solo al gobierno estadounidense, sino que afecta también a sus colegas europeos.

El presidente Obama no cerró el campo de Guantánamo, como prometió en su primera campaña electoral, en 2008, pero sacó conclusiones de la indignación que suscita la tortura. A decir verdad, esas conclusiones son bastante paradójicas. Sabiendo que torturar a los detenidos para arrancarles información es inadmisible, decidió no seguir haciendo prisioneros, sino ejecutarlos de entrada. Una práctica que fue posible gracias a un avance tecnológico, el perfeccionamiento de los drones, misiles teledirigidos desde el territorio estadounidense que atacan a individuos que están en Pakistán, Yemen o Somalia. Las ventajas que proporciona esta técnica de intervención son múltiples: los drones provocan menos víctimas que la ocupación militar de un país extranjero, cuestan mucho más baratos y no exponen a los militares estadounidenses a ningún riesgo, porque no salen de las bases de su país. De hecho, esta política apenas encuentra resistencia en Estados Unidos, como tampoco por parte de los gobernantes europeos aliados. Por lo demás, Francia acaba de encargar algunos drones, evidentemente impresionada por las posibilidades que ofrecen. Aun así, no faltan razones para indignarse. En primer lugar, porque es imposible evitar errores de identidad (es la lección que podemos sacar, en sentido contrario, de la manera de ejecutar a Bin Laden, por parte de un comando humano, no de un dron). En segundo lugar, porque todo sospechoso es declarado culpable, y todo culpable es condenado a muerte, sin

juicio de ningún tipo, y sabemos en qué medida se difunde desinformación y manipulación en los servicios de inteligencia. Por último, porque la explosión del dron provoca la muerte no solo del objetivo, sino también de las personas que se encuentran cerca. Esta práctica ilustra la eliminación de toda referencia al derecho y la consagración de la fuerza, y recuerda a la guerra que libran entre sí las bandas criminales de una ciudad, que asesinan a los jefes rivales (salvo en que los jefes terroristas aún no disponen de drones).

Estados Unidos ha tenido que enfrentarse en los últimos años a filtraciones sobre sus prácticas con los adversarios en tiempos de guerra, pero también respecto de los aliados en tiempos de paz, filtraciones que van desde los crímenes de guerra hasta el espionaje informático. La vigilancia contribuye a la seguridad de un país, pero a su vez no debe escapar a todo control. Pero ninguna de estas filtraciones ha dado lugar a la condena de los responsables de esos actos. Por el contrario, los autores de estas filtraciones han sido perseguidos con el mayor rigor. Dos de ellos se refugiaron en lugares extraterritoriales, Julian Assange en la embajada de Ecuador en Londres, y Edward Snowden en el aeropuerto internacional de Moscú (luego le dieron asilo en Rusia). Al soldado Bradley Manning lo detuvieron, lo encarcelaron en condiciones dignas de Guantánamo y acaba de ser juzgado. Lo han condenado a treinta y cinco años de prisión por espionaje. Recuerdo que su delito más grave consiste en haber difundido un vídeo en el que se veía a soldados estadounidenses masacrando deliberadamente a civiles en Irak. A los soldados nunca los han molestado. Una vez más, los países europeos no han protestado, han aceptado en silencio las persecuciones que sufren los autores de las filtraciones, e incluso han aceptado apoyar estas medidas.

En resumen: la Unión Europea sigue siendo de momento un protectorado del poder estadounidense. El precio de su seguridad es su independencia. Y aunque la OTAN, ejército estadounidense-europeo bajo mando estadounidense, se creó para proteger el territorio de Europa, en la actualidad la voluntad de sus dirigentes es utilizarla en escenarios lejanos. En política internacional, los veintiocho enanos de la Unión Europea no constituyen una auténtica fuerza, no forman uno de los polos del nuevo mundo multipolar.

Por estas razones, la respuesta a la pregunta que hago en el título debería ser positiva: sí, Europa debe convertirse en una potencia. Para ser más exacto, como sugería en un libro publicado hace diez años, debe convertirse en una «potencia tranquila». Con ello me refería a que se asignara tareas limitadas: garantizar la defensa del territorio de la Unión, disponer de armas de disuasión, impedir todo conflicto armado en Europa y ser capaz de intervenir puntualmente fuera del continente a solicitud de un gobierno amigo o para detener un genocidio. Pero se excluirían otras tareas. Esta fuerza militar no pretendería garantizar la seguridad global en el mundo, ni eliminar la tiranía o el terror de la superficie de la tierra, y no participaría en un posible conflicto entre Japón y China, o entre Arabia Saudí e Irán. Tampoco serviría para llevar a cabo algo que designamos mediante la alianza de palabras contradictorias, «guerras humanitarias», es decir, intervenciones justificadas por el deseo de promover la democracia y los derechos humanos, pero que comprometen estos nobles ideales por los medios a los que recurren. La guerra es un «medio» cuya fuerza va más allá de las intenciones de quienes la iniciaron y cuyas consecuencias son imprevisibles, como ilustran los resultados más que leves de las guerras en Irak, Afganistán y Libia.

Es evidente que una Europa poderosa tendría mucho más peso en la escena política internacional que todos los Estados miembros de la Unión, pero en los últimos diez años no se ha registrado ningún avance en este sentido. Me da la impresión de que la resistencia a esta idea no procede de las poblaciones europeas, sino de las élites políticas de todos los países, que reaccionan a la manera de las pequeñas comunas a las que en Francia se anima a poner en práctica lo que llamamos intercomunalidad, la integración de varias comunas en un grupo. Los alcaldes prefieren seguir siendo dueños de una entidad débil en lugar de arriesgarse a perder el poder en una entidad fuerte.

Sin embargo, queda un rayo de esperanza. Las actuales amenazas contra los países europeos no proceden de otros Estados, sino de grupos de individuos, de organizaciones no gubernamentales armadas que persiguen sus objetivos por medios violentos. Para luchar contra ellas, los misiles y los tanques son inadecuados. Funcionan mejor los métodos policiales, el trabajo de reunir

información, controlar las redes financieras y observar a los sospechosos. Pero este trabajo es más eficaz en el marco nacional actual, porque, a diferencia de las intervenciones militares, exige conocer bien el espacio que se quiere controlar. Por lo tanto, todo país puede dirigirlo sin alterar la arquitectura actual de la Unión, simplemente es preciso reforzar la coordinación entre servicios de inteligencia, órganos judiciales y responsables políticos, y evitar de esta manera la resistencia de los gobiernos nacionales a abandonar sus prerrogativas. En este ámbito –el de las confrontaciones características del mundo actual– la formación de una Europa potente no contradice el mantenimiento de la soberanía nacional.

LEER, ESCUCHAR Y VER

La búsqueda secreta de la verdad

Intervención en la conferencia «La filosofía, el cine y el secreto»

durante la 14.ª edición del festival Milanesiana de Milán, 28 de junio de 2013; publicado como artículo en La Repubblica, 4 de julio de 2013.

Los regímenes totalitarios que proliferaron en Europa en el siglo XX prohibieron a su población buscar por ella misma la verdad, tanto la de la sociedad en la que vivía como la del ser íntimo de cada uno, incluso la del mundo físico circundante. La búsqueda autónoma y libre de la verdad tuvo que ser sustituida por la sumisión dócil a las instrucciones del partido que estaba al frente del Estado. Ante esta limitación, los artistas y escritores que vivían en los países totalitarios se vieron obligados a elegir entre varios tipos de conducta. Algunos adoptaron el dogma oficial como si se ajustara a sus convicciones personales sobre lo verdadero y lo justo. Otros optaron por el silencio, y por lo tanto renunciaron a expresarse y a su vocación inicial. Y otros optaron por el exilio, por huir a un país extranjero, donde podían seguir buscando la verdad con total libertad. Esta opción fue posible en los primeros años tras la imposición de la dictadura totalitaria, pero poco después se cerraron las fronteras. Por último, un grupo relativamente pequeño de escritores y artistas intentaron adentrarse en un camino diferente, que consistió en llevar una doble vida, una existencia pública que se ajustaba a las exigencias oficiales, y otra privada, íntima y oculta, dedicada a crear una obra libre de toda limitación externa. Este desdoblamiento se produjo principalmente en la Unión Soviética, y en este caso me gustaría detenerme en primer lugar.

Tres de las novelas soviéticas más reputadas se escribieron en estas condiciones: El maestro y Margarita, de Mijaíl Bulgákov, El doctor Zhivago, de Borís Pasternak, y Vida y destino, de Vasili Grossman. Los tres escritores consideran de entrada la posibilidad de que les prohíban publicar su obra, incluso de que los castiguen por haberse atrevido a escribirla, pero todos ellos persisten en su empeño.

Bulgákov piensa en escribir su novela hacia 1928, escribe una primera versión formada por varios fragmentos, y pronto la lee ante un grupo de amigos, entre los cuales, como no puede ser de otra manera en la URSS, se encuentra al menos un delator. Ese mismo año llega a un despacho de la policía política un informe que relata la reacción de los que asistieron a esa lectura: de inmediato observaron que el libro no podía publicarse, que los ataques contra la sociedad contemporánea eran excesivamente violentos. Bulgákov termina la primera versión y se la manda a su mujer diciéndole: «Métela en la cómoda en la que guardo mis obras asesinadas». Pero también añade: «Al fin y al cabo, no sabemos lo que nos depara el futuro». Sigue corrigiendo la novela hasta su muerte, en 1940. Veintiséis años después, en 1966-1967, sus esperanzas se cumplen. Su viuda, que al parecer aseguró: «Habría hecho cualquier cosa para que se publicaran los libros de Micha», logra vencer las resistencias y que se publique El maestro y Margarita, con algunos cortes, en la propia Unión Soviética. El libro contrasta tanto con las publicaciones oficiales que causa conmoción. El autor, que ha escrito en secreto y sin buscar la publicación inmediata de su novela, ha creado una obra más verdadera que la de cualquiera de sus colegas.

Pasternak piensa en escribir una obra en prosa sobre la historia de su generación desde antes de la Segunda Guerra Mundial, pero después de la victoria sobre el nazismo y de la constatación de que ese triunfo no aporta ninguna mejora de las condiciones de vida de los pueblos soviéticos, decide emprender este proyecto. Es más consciente que Bulgákov, en cuyo destino ha pensado, de que debe elegir entre dos objetivos, buscar la verdad con total serenidad o aspirar a llegar al público de su época. «Si se trata de algo auténtico, debo renunciar a introducir cosas mías», escribe a su exmujer. Es la condición si quiere sentirse libre. Y añade: «Por primera vez en mi vida siento la necesidad de escribir algo verdadero», lo que implica ocultarlo. Esta decisión sume a Pasternak en una felicidad que dura diez años, de 1945 a 1955, todo el tiempo que dedica a escribir la novela. Al haber renunciado a su personalidad pública, le da la sensación de coincidir plenamente consigo mismo, sabe dónde está su verdad y qué papel le ha reservado el destino. La muerte de Stalin, en 1953, y la tímida desestalinización que emprende Jrushchov hacen tambalear

ligeramente su decisión, pero no renuncia a ella. «Mi novela no puede aceptarse tal cual es», escribe a un amigo, pero «solo debe imprimirse lo inaceptable», añade. Sabemos lo que sucedió después. El ambiente de «deshielo» le hace creer que es posible que la publiquen, envía el manuscrito a una revista, y el corresponsal de la Unità en Moscú, Sergio d'Angelo, lo convence de que le preste un ejemplar. La revista soviética se niega a publicarla y Pasternak debe rendirse ante la evidencia: criticar el dogma oficial es inaceptable y la prohibición durará lo que dure la dictadura del proletariado, impuesta por el comunismo. Entretanto D'Angelo ha enviado el manuscrito a Feltrinelli, que lo publica en italiano en 1957. Al año siguiente el autor recibe el Premio Nobel de Literatura. Empieza entonces para él una vida de animal acorralado, que se prolonga hasta su muerte, en 1960. El libro no se publicará en su patria hasta 1988, treinta y tres años después de que lo hubiera terminado.

Grossman decidió contar la epopeya de Stalingrado y de la guerra soviética contra el ejército alemán en el mismo momento en que tienen lugar las batallas, que sigue de cerca como corresponsal militar. Empieza a trabajar en 1945, pero enseguida ve que su proyecto se divide en dos. En 1949 termina el primer volumen, titulado Por una causa justa, que manda a la dirección de una revista. Tras muchas dudas, lo publican en 1952, y enseguida recibe los ataques de la prensa oficial. Entretanto Grossman ha empezado a escribir el segundo volumen de su obra, que se titulará Vida y destino. Solo ha comentado su existencia y su contenido a varios amigos muy cercanos. Termina su novela en 1960 y, como a Pasternak, le da la impresión de que el antiestalinismo de Jrushchov permitirá que se publique. Al director de la revista a la que envía su manuscrito le asusta tanto lo que lee que teme que le salpique. Para evitarlo, entrega inmediatamente el polémico manuscrito a la policía política, que poco después se presenta en casa del escritor y confisca todos los ejemplares. A continuación va a casa de su mecanógrafa y se lleva todo lo que encuentra, incluida la cinta de la máquina de escribir y los papeles carbón utilizados. No mandan a Grossman al gulag, como habría sucedido con Stalin. Un amigo suyo constata: «Arrestan el alma sin el cuerpo… pero ¿qué es un cuerpo sin alma?». Las autoridades se limitan a llamarlo y anunciarle que publicar su libro haría más daño al régimen que una bomba atómica (el mayor cumplido que se le puede hacer a un

libro). Su publicación tendrá que esperar al menos doscientos cincuenta años. Grossman, prudente, había escondido dos ejemplares en casa de dos buenos amigos. Después de su muerte (en 1964), uno de ellos decide enviar el manuscrito al extranjero, labor que, sin contar con herramientas electrónicas –ni siquiera fotocopiadoras–, exige toda una cadena de solidaridades. La novela aparece en Occidente en 1980, y en la patria del escritor en 1988, veintiocho años después de que la hubiera terminado.

Estas tres novelas, cada una de ellas con cualidades y defectos diferentes, se escribieron con plena libertad interior, con la esperanza al menos fugaz de que algún día se publicaran, pero también con la firme decisión de sus autores de no hacer concesiones en caso de que las rechazaran. Hoy en día tienen más peso que todas las obras publicadas en la misma época sin que fuera necesario esconderlas y mantenerlas en secreto. Se me ocurren otros casos que ilustran la misma correlación. Quizá el ejemplo más emblemático procede de otra época, de otro país, de una sociedad y un arte diferentes. Casi ciento cincuenta años antes de los acontecimientos que acabo de comentar, el pintor español Francisco Goya encarna ya este desdoblamiento interno que lleva a la búsqueda secreta de la verdad. Vive en un régimen no totalitario, aunque regido por estrictos códigos tradicionales que encierran en un rígido corsé la vida pública y la vida privada. La decisión de seguir este camino es consecuencia de una enfermedad que sufre a los cuarenta y seis años y que lo deja totalmente sordo. A partir de este momento decide dividir su obra en dos corrientes, diurna y nocturna, superficial y subterránea. No esconde esta segunda corriente con tanto cuidado como las novelas de los escritores soviéticos, pero eso no quiere decir que el público la conozca. El público solo las conocerá varias décadas después de la muerte del pintor, que aconteció en 1828.

La decisión de Goya afecta a todas las imágenes que creará. Para empezar, los dibujos. Los demás pintores tampoco suelen mostrar sus dibujos, pero por otra razón: salvo excepciones, se consideran una práctica auxiliar. Pero Goya se ocupa de ellos de una manera excepcional y los ordena en álbumes, de modo que resulta inexplicable que los mantuviera en secreto. La primera colección de grabados, los Caprichos, en un principio se pone en venta, pero

unos días después se retira. La segunda, los Desastres de la guerra, pese al cuidado con que los elabora el artista, se queda inédita hasta casi cuarenta años después de su muerte. La tercera, los Disparates, queda inconclusa. Por último, las pinturas al óleo. Gran cantidad de cuadros pequeños se quedan en el taller del pintor, y otros pasan directamente a la colección de un pariente sin haber sido expuestos jamás. A principios de la década de 1820, Goya crea una serie de imágenes única, las llamadas Pinturas negras, que cubren las paredes de su casa y de las que no disponemos de ningún testimonio en vida del pintor. Parece que fue el único que las vio. Hoy en día, para nosotros el verdadero Goya está mucho más en estas obras en apariencia marginales que en los encargos oficiales que debe realizar o en los numerosos retratos, que le garantizan cómodos ingresos. Gracias a esta separación entre las dos vertientes de su producción, una «diurna» y la otra «nocturna», llegamos a esta paradoja: es un artista con funciones oficiales en la corte, un pintor del rey, el que alcanza un nivel de libertad desconocido para los artistas de su época y revoluciona la pintura.

Nuestras sociedades actuales no son ni como los imperios totalitarios, ni como los Estados tradicionales del Antiguo Régimen. Los individuos –y más aún los artistas– han adquirido una libertad de expresión prácticamente ilimitada. Transgredir un poco las reglas no solo no está penalizado, sino que se convierte en un medio de promoción. Sin embargo, a juzgar por los resultados, no parece que eso facilite la búsqueda implacable de la verdad. Tanto en los tiempos de Goya como en los de los novelistas soviéticos, la ausencia de libertades públicas y el peso de las convenciones aceptadas por todos empujaban a los artistas que habían elegido este camino a poner en cuestión todo lo que parecía obvio, lo que exigía valentía, determinación y resistencia. El resultado también es paradójico: la presencia de limitaciones exteriores favorece –para algunos– la liberación interior, condición ineludible para la auténtica creación. Hoy en día, por el contrario, la ausencia de toda restricción procedente del exterior hace que pasemos por alto la necesidad de poner en cuestión lo que consideramos evidencias. Lo cierto es que las limitaciones existen, pero son invisibles. Los poderes públicos no regulan las tendencias del arte y de la literatura, pero la ley del mercado, unida al conformismo que generan los modos imperantes, obliga a los creadores a someterse a

ellos, porque, en caso contrario, están condenados a desaparecer. Goya pintaba retratos para ganarse la vida, y Pasternak traducía a Shakespeare y a Goethe, de modo que la orientación de su obra secreta no dependía de las tendencias del mercado. La impresión de que, en cualquier caso, todo está permitido es tan fuerte que el trabajo de liberación interior no puede siquiera empezar. ¿Quién va a intentar liberarse de las ataduras que lo entorpecen si desconoce su existencia? En el mundo de la creación artística, la ilusión de libertad atrofia la búsqueda. Para los más audaces, las cadenas visibles son un aguijón para ir en búsqueda de la verdad.

Depende de nosotros encontrar una manera menos dolorosa que la de los creadores del pasado para conseguir que esta ilusión se tambalee.

Leer

La literatura es la ciencia humana más importante

Palabras recogidas por Héloïse Lhérété y Catherine Halpern

para el dosier «La lecture: théories et pratiques», Sciences Humaines,

n.º 217, agosto-septiembre de 2010.

La literatura es la ciencia humana más importante. Durante muchos siglos fue también la única. Su objeto son los comportamientos humanos, las motivaciones psíquicas y las interacciones entre los hombres. Y sigue siendo una fuente inagotable de conocimientos sobre el hombre. Marx y Engels decían que la mejor representación del siglo XIX no se encontraba en los primeros sociólogos, sino en Balzac, que mostraba la verdad del mundo que lo rodeaba. Todavía hoy, si una persona joven me preguntara cómo era la vida en una dictadura soviética, le diría: «Lee Vida y destino, de Vasili Grossman». Y es una novela, no una obra de las ciencias humanas. Stendhal afirmaba que solo hay «verdad algo detallada» sobre el género humano en las novelas. Esta «verdad detallada» sigue siendo lo característico de la literatura por excelencia. Salvo, por supuesto, cuando la literatura está «en peligro», es decir, cuando se limita a ser un mero juego de convenciones o a describir de forma extremadamente limitada la experiencia personal del autor. En estos casos, la literatura pierde su estatus privilegiado en la búsqueda de conocimiento del mundo. En caso contrario, sigue siendo una fuente inagotable e irremplazable. En inglés hay un término que designa bien este proceso concreto de conocimiento, insight, que evoca la penetración, la comprensión del interior del objeto estudiado. Es lo que intentan hacer los buenos escritores. Las ciencias humanas actuales están en deuda con la literatura. Los relatos sobre Edipo o sobre Antígona tienen tanta fuerza que siguen inspirando su labor. Por supuesto, las visiones del mundo que refleja la literatura no forman propuestas construidas desde la lógica, susceptibles de ser verificadas y puestas a prueba. Por lo tanto, hay que interpretarlas

para poder decir: esto es lo que Shakespeare nos enseña del comportamiento del ser humano en determinada circunstancia. La literatura necesita intermediarios, lo que hace más difícil utilizar los conocimientos a los que da acceso. Pero los entendemos intuitivamente, los sentimos. Es por lo demás la gran razón que nos empuja a la lectura. Sin esta perspectiva de conocer mejor el mundo, ¿por qué dedicaríamos nuestras energías a leer aventuras de personas a las que no conocemos, o peor, que no existen?

Milan Kundera, lo que sabe el novelista

Reseña de El arte de la novela, de Milan Kundera,

para la revista The New Republic, número del 21 de marzo de 1988.

Hoy en día existe un género literario paradójico, destinado a perpetuarse y a la vez formado por libros que no tardarán en olvidarse: el de las «ciencias humanas». La causa del olvido será un prejuicio que comparte la mayoría de las obras de este género, a saber, que la exactitud de las observaciones de las que informan lo son todo, y la manera como se representan en un texto no es nada. La primera cualidad debe ajustarse a la ciencia, mientras que la segunda tiene que ver con lo que pedimos a la literatura. Pero en los ambientes universitarios el prestigio de la primera es incomparablemente superior al de la segunda. De ahí que en estos libros proliferen las estadísticas, los gráficos y los diagramas, como si hubiera que apuntalar hasta el infinito una tesis que a menudo resulta evidente. En cuanto a la perpetuación, sus fuentes son otras. La genera la institución. El acceso a la carrera universitaria y el ascenso de los investigadores pasan por las tesis y las publicaciones. Y nada permite imaginar que las cosas van a cambiar en un futuro cercano…

Sé que hay importantes excepciones a esta regla. Sin embargo, recuerdo que pensé más o menos lo mismo cuando hace unos años leí un ensayo de Kundera sobre Kafka. Kundera «sabía» tanto como cualquier especialista de Kafka, pero no escribía como los demás. Podía ser novedoso y a la vez sencillo, entrar en detalles y generalizar, hablar del libro y del mundo. Quizá había contado las palabras de Kafka, no lo sé, o había elaborado pequeños dibujos y diagramas, pero, si había sido así, se había guardado para sí mismo los resultados de su trabajo y no los había publicado en forma de artículos en una revista erudita. Lo que hizo fue precisamente escribir, no limitarse a transmitir información. A eso lo llamamos ensayo, un texto de conocimiento y de reflexión que no por ello olvida que es literatura.

En el volumen titulado El arte de la novela, Kundera reúne varios ensayos, entre ellos el de Kafka, y dos entrevistas. Pero al leerlo me sorprende observar que ha desarrollado una tesis muy diferente de la que acabo de formular, una tesis a su vez paradójica: el ensayo afirma la impotencia del ensayo. Habría que añadir de inmediato: frente a la escritura de novelas, que Kundera también realiza, como sabemos. Incluso en esta forma atenuada, la tesis sigue siendo fuerte. Al preguntarse a qué y a quién sigue apegado en este mundo decepcionante, rechaza sucesivamente a Dios y al hombre, la patria y el pueblo, incluso el futuro, y al final se queda con un solo ídolo: el desacreditado legado de Cervantes, la sabiduría de la novela. ¿Por qué merece este lugar de honor? ¿En qué es insuperable la novela?

LA NATURALEZA DE LA NOVELA

En primer lugar hay que decir que a Kundera le interesa la novela sobre todo como un medio de conocimiento. No es que sea exclusivamente eso, pero en este sentido le gustaría alcanzar sus mejores logros, en sus facultades cognitivas, como dicen los expertos. Al novelista le apasiona conocer y, como un explorador, se lanza a conquistar el mundo. No inventa, sino descubre. El objetivo del novelista es desvelar una verdad.

A nivel más concreto, la novela habla del mundo humano, es una investigación sobre los enigmas del yo o, como le gusta decir a Kundera, de la existencia. Es cierto que el novelista inventa personajes, pero esos personajes le sirven para llevar a cabo una indagación existencial. Es lo que hace todo novelista. Pero el buen novelista sabe llevar la investigación muy lejos, no se limita a afirmar una opinión meramente subjetiva de determinada «problemática existencial», sino que logra «captar su esencia». Por ello se trata de un auténtico conocimiento, y ese conocimiento es muy valioso.

La novela como conocimiento es una idea que Kundera retoma del novelista austriaco Hermann Broch, y, más allá de este, de una

larga tradición que podría remontarse a Goethe o, por qué no, a Aristóteles. Esta idea se opone a otras que afirman que la novela, como toda obra de arte, es ante todo un espacio en el que derramar el yo e imponerlo a los demás («la versión más grotesca de la voluntad de poder», comenta Kundera), incluso un medio para adoctrinar a las masas. O bien –y quizá es la opinión más extendida en nuestros días– un objeto de pura contemplación estética, un discurso en el que todo está sometido a las exigencias de la forma, en el que la única ley es la armonía. Kundera no es insensible a este aspecto del arte. Nos cuenta, por ejemplo, que al escribir sus novelas sufre la misteriosa presión del número siete (y también El arte de la novela tiene siete capítulos) y de diversas proporciones matemáticas. Podría así suscribir la frase de Francis Ponge «tomar partido por las palabras igual a tener en cuenta las palabras», porque al final su investigación de las situaciones existenciales no es más que «la búsqueda de algunas definiciones escurridizas». ¿Cómo hacer otra cosa cuando solo disponemos de palabras? Pero, a diferencia de los estetas puros, Kundera sabe que las formas armónicas y la manipulación de las palabras no son fines, sino medios para que avance el conocimiento del ser humano.

Sin embargo, no basta con decir que la novela es conocimiento. Hay que añadir de inmediato que este conocimiento es de un tipo concreto, que solo es accesible en la novela. También aquí Kundera sigue y cita a Broch, que había dicho: «La única razón de ser de una novela es descubrir lo que solo la novela puede descubrir».[1] La palabra importante aquí es «puede». No se trata de una simple anterioridad (Broch no dice: la novela no debe limitarse a ilustrar verdades preestablecidas), sino de una imposibilidad de principio. La verdad de la novela es «no pronunciable». Orwell no es un verdadero novelista porque su mensaje habría podido expresarse igual de bien, o mejor, en un ensayo (aunque no se hiciera). Por el contrario, «Kafka dijo sobre nuestra condición humana lo que ninguna reflexión sociológica o política podrá decirnos»[2] (el verbo está en futuro). En definitiva, «la sabiduría de la novela es diferente de la de la filosofía».[3] Pero ¿en qué consiste exactamente esta diferencia? Kundera propone varias respuestas a esta difícil pregunta.

1. ¿No estará la diferencia en el objeto a conocer? «La novela no examina la realidad, sino la existencia. Y la existencia no es lo que ha pasado, la existencia es el campo de las posibilidades humanas, todo lo que el hombre puede llegar a ser, todo aquello de lo que es capaz.»[4] En la historia lo real, y en la novela lo posible. Una vez más estamos en Aristóteles, que a «lo que sucedió», el objeto de la historia, oponía «lo que podría suceder», el objeto de la literatura, y en este sentido afirmaba que esta última es más noble y más filosófica. Sin embargo, la sabiduría aristotélica no me convence.

Por una parte, lo real no se opone a lo posible, es un fragmento de lo posible (la cosa debía ser posible porque se ha convertido en real). Y como comenta el propio Kundera, la historia hace un trabajo paralelo al del poeta, también desvela posibilidades inherentes a la condición humana y también descubre, no inventa. Lo único que el poeta puede hacer es adelantarse a la historia. Es lo que sucedió con las novelas de Kafka, que describían situaciones imaginarias posibles, que después se convirtieron en reales. Por lo tanto, la diferencia no es de naturaleza, sino solo de tiempo. Lo uno ha precedido a lo otro.

Por otra parte, la historia (en este caso lo escrito, ya no el curso de los acontecimientos) no es el registro indiferente de las cosas reales, de lo que ha tenido lugar. Es quizá lo que encontramos en los archivos, pero los archivos solo son el punto de partida, la materia prima de la historia. Como la novela, la historia es construcción, es decir, elección (de entre todos los hechos reales, ¿por qué seleccionar solo algunos?) y disposición (¿por qué este orden y no aquel? La cronología solo es una posibilidad entre otras), todo ello puesto en palabras de diferentes maneras: estilo directo (citas), análisis detallado, visión panorámica general y reflexión abstracta. Solo hay una diferencia de principio: que los hechos de los que se informa deben ser no solo posibles, sino además reales. «La historia-narración es una novela verdadera», decía Raymond Aron. A lo que podemos añadir que ello no implica que los novelistas se abstengan de utilizar esa misma realidad. En las novelas de Kundera, desgraciadamente la invasión de Praga no depende solo de las

posibilidades básicas que pretende representar el novelista. Cuando, en The Wall Jumper, Peter Schneider intenta «captar la esencia» de un muro muy real, el de Berlín en aquellos años, ¿cómo separar la historia de la novela?

Se me dirá que las novelas son más agradables de leer, pero en realidad hay buenos y malos historiadores, igual que novelistas. Y la historia solo debe ser menos «filosófica» si se impone voluntariamente este ascetismo. También el historiador elige como objeto de su trabajo lo que considera revelador de la condición humana, y no necesariamente se abstiene de preguntar por el sentido. Abstenerse de reflexionar no forma parte de las reglas fundamentales que rigen el «oficio del historiador».

A veces Kundera formula una respuesta algo diferente: «La historiografía escribe la historia de la sociedad, no la del hombre».[5] También en este caso la observación solo se aplica a determinadas formas de historia. Antes se pensaba que la historia estaba formada por los acontecimientos políticos, por las guerras entre países y por sus fastuosos casamientos (por reyes y reinas interpuestos). Pero después se empezó a describir el comportamiento de los hombres y de las mujeres, incluso sus mentalidades. Kundera pone el ejemplo de un hecho que al parecer los historiadores pasaron por alto, la matanza de perros en Checoslovaquia después de 1968. Sin embargo, un reputado historiador dedicó una obra entera a la no menos enigmática matanza de gatos en Francia en el siglo XVIII...[6]

2. ¿No estará la diferencia en el contenido de la verdad que descubren el novelista, por un lado, y sus laboriosos rivales, por el otro? Kundera parece sugerirlo, pero los ejemplos que ofrece me convencen más bien de lo contrario. Recuerda el racionalismo y el determinismo de Leibniz (nihil est sine ratione) y le opone las digresiones «irracionales» de Sterne. Sin embargo, antes de Sterne, y en un lenguaje filosófico, Rousseau había definido al hombre por su capacidad de escapar a las determinaciones, en otras palabras, por su libertad. Frente al siglo XIX, orgulloso de su razón científica, Kundera coloca a Flaubert, que «descubre» la estupidez, pero en esta misma época no faltaban en el ambiente filosófico los detractores de la razón y del progreso. En el siglo XX triunfa la razón, pero la novela (Kafka, Hašek, Broch) dice otra cosa, muestra

que lo que se apodera del mundo es lo irracional (o mejor la «autotelia»: el arte por el arte, el comercio por el comercio, la voluntad de voluntad). Pero Kundera recuerda que Heidegger también lo dijo, aunque después de Kafka. La cosa es posible y ¿pueden decirse en lenguaje no novelesco las verdades que descubre la novela? Y dado que la búsqueda de la esencia de las situaciones humanas es propia no solo de la novela, sino también de la fenomenología (aunque la novela tenga el privilegio de la anterioridad), ¿la especificidad de la novela no empieza también aquí a desdibujarse?

Vayamos más allá: supongamos que las verdades descubiertas por los novelistas nunca hubieran sido anticipadas ni retomadas por filósofos o politólogos, que Rousseau, Nietzsche y Heidegger nunca hubieran existido. ¿Se trata de una imposibilidad de principio y, sobre todo, sería imposible contar esta imposibilidad en un ensayo? Porque para demostrarnos la originalidad de la novela, Kundera debe nombrarla. Al hacerlo, demuestra que puede abordarse por vías no novelescas. El mismo gesto que realiza aquí para apoyar su afirmación invalida el contenido.

LA VOLUPTUOSIDAD DE LAS COSAS SINGULARES

¿No se ocultará la diferencia en el estatus que se concede a la verdad que desvela el novelista, en la manera en que se enuncia y no en su contenido? Kundera reprocha así (respetuosamente) a Broch haber presentado el ensayo sobre la degradación de los valores de Los sonámbulos como su propia opinión, no como una propuesta novelesca, como una afirmación, no como una hipótesis. El poeta no solo no debe limitarse a ilustrar verdades preestablecidas, a riesgo de verse privado de su cualidad de poeta, sino que incluso jamás debe imponer las verdades a las que acaba de acceder por sus propios medios, solo proponerlas. «The poet never affirmeth», decía ya sir Philip Sidney. Por eso Kundera pierde la paciencia con los críticos que reducen las obras a las ideas que atribuyen a los novelistas.

Una vez más, el contraste me parece demasiado fuerte. Kundera tiene razón cuando dice que la novela propone, no impone. Pero ¿quiere eso decir que todo lo que no es novela se presenta como afirmación dogmática y como certeza inquebrantable? ¿La línea divisoria no está entre la verdad como dogma y la verdad como horizonte de búsqueda, dado que esa búsqueda es en principio interminable? Lessing imaginaba a Dios sujetando en una mano la verdad incuestionable, y en la otra la búsqueda de la verdad. Como él prefería esta última, optaba no por la novela contra la filosofía, sino por el diálogo contra el monólogo. El diálogo (auténtico) es en efecto el modo de discurso adecuado para buscar la verdad. Si ya la hubiéramos encontrado, tendríamos un monólogo. Si no la buscáramos, solo tendríamos un alboroto de voces discordantes que no se tienen en cuenta unas a otras. El ensayo filosófico puede elegir entre el monólogo dogmático y la búsqueda dialógica.

«Ninguna filosofía, ningún análisis y ningún aforismo, por profundos que sean, pueden compararse en intensidad y en plenitud de sentido con una historia bien contada»,[7] escribía Hannah Arendt. ¿A qué responden esta intensidad y esta plenitud? A que el relato nos enfrenta no a una proposición abstracta, sino a la evocación de un acontecimiento. Lo característico de la novela es representar lo particular, que a este respecto es más potente que lo general. El acontecimiento es como un sujeto sin predicado. A los lectores, siempre nuevos, les corresponde buscar el predicado que falta (aunque a veces el sujeto se rebela contra predicados demasiado extraños). Kundera piensa también en esta propiedad de la novela, y ve en ella una representación del Lebenswelt, que según Husserl pasa por alto el discurso filosófico o científico. Pero lo que aleja aquí al novelista del filósofo lo acerca de nuevo al historiador, que, como él, conoce la voluptuosidad de las cosas singulares. También los que se dedican a las ciencias humanas conocen el recurso a las historias individuales, desde el hombre de las ratas y el hombre de los lobos de Freud hasta el hombre que confundió a su mujer con un sombrero, de Oliver Sacks.

La novela ofrece sin duda un tipo de conocimiento concreto, pero ese conocimiento no se opone frontalmente a todo lo que no es novela. Se acerca, por lados distintos, unas veces al ensayo dialógico, otras a la microsociología, y otras a determinada forma

de historia. Su especificidad no es elemental, sino compuesta, del mismo modo que una molécula se opone a otra, pero sus átomos son similares.

«Pero ha llegado el momento de detenerme. Estaba olvidando…» que, al intentar comentar sus palabras, corro el riesgo de hacer enfadar a Milan Kundera, que ya me ha advertido que le «horroriza verse arrastrado a eso que llamamos “debate de ideas”».

■

1. Milan Kundera, L’Art du roman, París, Gallimard, 1986, p. 16. [Trad. esp.: El arte de la novela, Barcelona, Tusquets, 1987.]

2. Ibid., p. 145.

3. Ibid., p. 188.

4. Ibid., p. 61.

5. Ibid., p. 54.

6. Robert Darnton, Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l’ancienne France, París, Robert Laffont, 1984. [Trad. esp.: La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa, Fondo de Cultura Económica, 1999.]

7. Hannah Arendt, Vie politique, París, Gallimard, 1974, p. 31.

Ian Watt, ningún hombre es una isla

Reseña de Mitos del individualismo moderno, de Ian Watt (1996)

para la revista The New Republic, número del 25 de marzo de 1996.

Ian Watt ocupa un lugar especial entre los críticos e historiadores contemporáneos de la literatura, sobre todo debido a tres características de su trabajo. La primera es la duración y la diversidad de sus intereses, todos ellos asentados en los primeros años de su carrera profesional (Watt, ciudadano británico nacido en 1917, pasó tres años y medio en un campo de prisioneros japonés, y después de la guerra tenía ya treinta años). Sus intereses eran: la novela realista inglesa entre Defoe y Fielding; el lugar del libro y de la escritura en la historia de las culturas; Joseph Conrad, el hombre y la obra; y los mitos europeos modernos. La segunda característica es su máxima apertura metodológica. Watt recurre al método «sintético»: no elige entre historia de las ideas, análisis sociológico y estudio formal o estilístico, sino que los domina todos. A esto se añade una escritura sólida y clara, a menudo teñida de ironía, y nunca contaminada por jergas. En sus escritos se dirige al lector corriente, no a los círculos de especialistas.

La tercera característica deriva de las dos primeras: la excepcional calidad de los textos publicados por Watt. Aunque de rigor empírico a toda prueba, no duda en abordar los problemas fundamentales de la historia del pensamiento. The Rise of the Novel, una reestructuración de su tesis de 1947 publicada en 1957, es no solo un excelente estudio de varios grandes novelistas ingleses, sino también un análisis innovador del hombre moderno, para el cual el pensamiento de Descartes y de Locke resulta tan pertinente como las obras de Richardson y de Fielding. El único texto que Watt publicó sobre los efectos de la escritura, en colaboración con el antropólogo Jack Goody, fue el punto de partida de los productivos e influyentes trabajos de este último sobre el lugar de la «razón gráfica». Conrad in the Nineteenth Century, en 1980, y los demás estudios sobre su escritor preferido ayudan a entender a Conrad,

pero también las complejas interacciones ideológicas y sociales que dominan la escena europea a finales del siglo XIX.

Ian Watt era un perfeccionista y un profesor apasionado, lo que en parte explica que pudiera retomar el mismo libro durante cincuenta años sin darlo por concluido jamás. En 1994, cuando cayó gravemente enfermo y ya no estaba en condiciones de trabajar (murió en 1999), tuvo que rendirse ante la evidencia: el gran y a la vez breve libro sobre los mitos europeos, que proyectó a finales de la década de 1940 y en el que no había dejado de trabajar, aún no estaba terminado del todo. Afortunadamente le faltaba poco, y el editor de Watt, con la ayuda de su familia, pudo fijar el texto de este volumen, Mitos del individualismo moderno. Sin duda Watt habría realizado muchas mejoras en los detalles y en la composición, pero la mayor parte del libro estaba terminada.

LOS GRANDES MITOS EUROPEOS

Conocemos todos los mitos antiguos, grecolatinos o cristianos, pero ¿cómo surgen los mitos modernos? Watt adopta una ingeniosa definición del novelista francés Michel Tournier: «El mito es una historia que todo el mundo ya conoce».[1] Los mitos modernos proceden de libros de escritores individuales, pero se convierten en mitos gracias a su público, no a su autor. Incluso podemos decir que solo hay mito si el protagonista es más famoso que el autor. Todo el mundo sabe quién es Don Juan, pero solo los historiadores saben que aparece por primera vez en una comedia de Tirso de Molina. El mito abandona el libro de su creador y no duda en reproducirse en los libros de otros. El mismo personaje se encarnará en muchas obras. Así que Watt se pregunta cuáles son los mitos europeos modernos más extendidos y con más larga vida. Y tras analizarlo elabora una lista de cuatro: Fausto, Don Quijote, Don Juan y Robinson Crusoe. Los tres primeros adquirieron forma por primera vez en literatura en la época de la Contrarreforma, a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII; el último, cien años después. Los cuatro siguen activos y productivos en nuestros días.

Lo que le interesa a Watt no es escribir la historia detallada de estos mitos, trabajo que por lo demás ya estaba hecho. Su objetivo es entender el sentido de este acontecimiento. ¿Por qué estos mitos surgieron más o menos en la misma época? ¿Qué evolución ha sufrido su sentido a lo largo de los siglos, desde el romanticismo hasta nuestros días? ¿Qué nos enseñan estos mitos y su transformación sobre la identidad del hombre moderno? Porque la omnipresencia y la persistencia de estos relatos que todos conocemos no pueden ser fortuitas, son necesariamente reveladoras de cómo los europeos concibieron e imaginaron su propia vida, y son también responsables de sus conductas. Son a la vez producto y fuerza motriz de nuestra historia desde hace cuatro siglos.

En concreto, Watt se dedicará a diferenciar y analizar tres niveles en el sentido de los mitos: el que la obra ofrece abiertamente, el que podemos descubrir a través de determinadas ambigüedades del texto, y por último el que, uno o dos siglos después, le atribuyen los autores románticos, de Rousseau a Dostoievski. El Fausto original, el del Faustbuch alemán (1587), que toma determinados elementos de la vida real de un tal Georg Faust, medio sabio y medio charlatán, y de la tragedia Doctor Faustus, de Marlowe (1592), es un hombre que desea adquirir el máximo saber para conseguir el máximo poder, más que el de los reyes y los emperadores, tanto poder como los dioses. No le preocuparán los medios, así que hará un pacto con Mefistófeles, enviado del diablo, y le prometerá su alma transcurridos veinticuatro años. Se dedicará también a la magia. Semejante rebeldía contra Dios, similar a la que aparece en los mitos más antiguos de la caja de Pandora y del árbol del conocimiento, cuyos frutos prueban Adán y Eva, no puede quedar impune. Fausto tiene una muerte atroz y su alma sufrirá la condena eterna.

El Don Quijote de Cervantes (1605 y 1615) cuenta la historia de un pobre noble que cree en la verdad literal de las novelas de caballerías. Rompe pues con la percepción del mundo que tienen sus contemporáneos e interpreta todo acontecimiento u objeto a la luz de sus propios postulados. Confunde sus deseos con la realidad. Va por las carreteras de España, acompañado por un criado bonachón, Sancho Panza, y conoce tanto el éxito como la humillación, hasta que una derrota final lo obliga a volver a su

casa. En su lecho de muerte reconoce su locura pasada y condena los libros de caballerías.

Don Juan Tenorio, personaje principal de El burlador de Sevilla y convidado de piedra, de Tirso de Molina (hacia 1616), es un hombre que desea poseer sexualmente a todas las mujeres, y que para conseguirlo no duda en recurrir (con su criado Catalinón) a todo tipo de estratagemas, mentiras y violencia incluidas. Las relaciones de amistad o de parentesco no cuentan si obstaculizan sus proyectos. En una de sus expediciones mata al padre de una joven a la que desea, y luego se burla de la estatua de piedra que decora la tumba de la víctima. Pero una noche la estatua va a verlo y lo invita a un banquete el día siguiente. Don Juan, intrépido, asiste y se lo llevan al infierno. Se le niega todo perdón.

Robinson Crusoe (1719) es la historia de un joven que sueña con aventuras. Su padre se opone a sus proyectos, pero el hijo no hace caso de la prohibición y sube a un barco. Su suerte pasa por diversas peripecias hasta que un día el barco de Robinson naufraga y se encuentra en una isla desierta. Trabaja duro y acaba llevando una vida cómoda y agradable. Un día salva a un joven salvaje al que llama Viernes. Transcurridos veintiocho años, consigue marcharse a bordo de un barco, acompañado por su criado Viernes. Vuelve a su casa y descubre que sus padres murieron hace mucho.

Si nos atenemos a estos resúmenes de las obras en las que aparece por primera vez el mito, es fácil ver que se trata de cuatro mitos punitivos. En todos los casos el protagonista rechaza las normas de la sociedad en la que vive y solo obedece al deseo que lo mueve. Fausto quiere adquirir un poder que está por encima de su nivel social, incluso humano, y se aparta de Dios. Don Quijote quiere pasar por alto la percepción común de la realidad. Don Juan quiere poseer a todas las mujeres y desprecia las reglas de la sociedad. Robinson quiere vivir aventuras emocionantes y se rebela contra las órdenes de su padre. Los cuatro sufrirán: Fausto y Don Juan tienen una muerte espantosa y acaban en el infierno para siempre; Don Quijote sufre humillaciones, y antes de morir se arrepiente de lo que ha hecho, y Robinson es condenado a largos años de soledad y de trabajo agotador antes de volver a su casa. En el conflicto que enfrenta al individuo con las normas sociales, siempre vencen estas

últimas, las jerarquías que han puesto en cuestión resultan consolidadas, y las revueltas quedan silenciadas, y así debe ser. Los mitos (y sobre todo los tres primeros, casi coetáneos) se apoyan en la ideología de la Contrarreforma, movimiento de reacción contra la alteración del orden tradicional que introducen las doctrinas de Lutero y Calvino.

Si estas cuatro historias solo hubieran ilustrado la moral imperante, nunca habrían alcanzado el estatus de mito y hoy en día se habrían olvidado. Pero, junto con este primer significado edificante, o por debajo de él, las obras originales presentan un segundo significado que complica su mensaje. Lo consiguen haciendo lo bastante atractivo al protagonista, en principio condenado, o describiendo la sociedad tradicional, contra la que se rebela, como poco digna de admiración. Es cierto que el protagonista de Marlowe se equivoca, pero, al fin y al cabo, su deseo de acceder a todo poder mediante el saber no tiene nada de ilegítimo. El doctor Fausto no carece de cierta grandeza. Y el mundo que lo rodea no es especialmente atractivo. Marlowe cree incluso que no es mucho mejor que el lugar de castigo eterno que espera a su protagonista: «El infierno está donde estamos nosotros / y nosotros vivimos para siempre donde esté el infierno».[2] Don Juan no posee ningún rasgo entrañable (ni siquiera es atractivo), salvo quizá su valor ante la estatua, pero progresivamente descubrimos que los hombres que lo rodean, amigos o rivales, parientes o figuras de autoridad, no se diferencian mucho de él, salvo en su falta de franqueza. Como Ricardo III en la obra de Shakespeare, Don Juan dice la verdad del mundo que lo rodea, y al menos tiene el mérito de asumir sus deseos en lugar de fingir someterse a la moral. Apela pues a esa instancia de todos nosotros que lo quiere todo, y todo ahora, sin tener en cuenta las posibles consecuencias.

La oposición entre Don Quijote y la sociedad que lo rodea es aún más ambigua, y probablemente irresoluble, encerrada en las múltiples ironías de este maestro de la novela, Cervantes. Al fin y al cabo, el ideal de la caballería es magnífico, generoso y humano, y Don Quijote es conocido por su bondad y su pureza. En cuanto a sus adversarios, nobles, eclesiásticos o gente corriente, a menudo su moralidad es digna de desprecio. Por último, por lo que respecta a Robinson, su maldición se convierte en bendición. De entrada, no es

tan infeliz en su isla, y además cuando vuelve a su casa descubre que entretanto sus aventuras anteriores lo han hecho rico. Libre de remordimientos, se prepara entonces a volver a salir en busca de nuevas aventuras. Por lo tanto, para los autores y para el público originario la lección de estos mitos es mucho más matizada que el simple castigo de la transgresión. El castigo va acompañado de la simpatía por el transgresor o de la falta de estima por el que castiga. La moral oficial queda ilesa, pero el deseo individual de ponerla en cuestión también.

Cuando llega la época romántica, los cuatro mitos adquirirán un nuevo significado, un significado cercano al malentendido respecto de la intención original de los autores, pero que expresa las aspiraciones de la nueva sociedad. Rousseau marca la pauta en el Emilio reinterpretando Robinson Crusoe como un elogio de la autonomía física y de la vida natural. Olvida toda idea del castigo por haber transgredido el orden paterno (Watt comenta el malentendido: «Desgraciadamente, el ideal ecológico fundamental de Defoe no era la naturaleza y la vida natural, sino la transformación del campo en ciudad»).[3] En el siglo XX, Michel Tournier consigue darle la vuelta. Ahora es Viernes el que enseña a Crusoe la vida natural, muy preferible a las costumbres civilizadas (aunque el sesgo etnocentrista se perpetúa, porque Viernes acaba sucumbiendo a los vanos encantos de la civilización occidental, mientras que su amigo blanco elige los valores auténticos y vive como un hippy en su isla).

El doctor Fausto sufre una metamorfosis considerable en manos de Goethe. En primer lugar, ya no busca el máximo saber para conseguir el máximo poder, sino un valor mucho más característico de la mentalidad moderna: la pura sensación de vivir, la intensidad de la experiencia y la presencia total de uno mismo. Sin embargo, está tan obsesionado consigo mismo que ese momento (esperado con impaciencia por Mefistófeles, que anunciará el fin del contrato) nunca llega. Fausto cree estar enamorado de Margarita (episodio añadido por Goethe), pero las muertes de miembros de la familia de ella, del hijo que tiene con ella y por último de la propia Margarita no le afectan especialmente. En la segunda parte de la tragedia, Fausto emprende grandes obras para ganar terreno al mar, supuestamente para ayudar a la población de la zona, pero para

llevarlas a cabo no duda en perseguir, incluso hacer matar, a la población circundante. Como muchos políticos modernos, está dispuesto a sacrificar a personas para servir mejor a la humanidad. A pesar de todo, y a diferencia del original del siglo XVI, al final Fausto se «salva» y sube al cielo gracias a la intervención de Margarita, que ahora es un ángel, con la excusa de que «podemos salvar a quien siempre se empeña en luchar». (Watt comenta: «Goethe sigue el código masculino burgués atribuyendo a la mujer, a cambio de las tareas domésticas que les corresponden en la tierra, el premio de consolación de la salvación espiritual».)[4] Basta pues con orientar la voluntad hacia un objetivo, aspirar a un momento fugaz de plenitud, para que todas tus víctimas compensen y tu alma sea recompensada. La búsqueda de la felicidad se convierte en virtud.

En cuanto a los dos «Don», encarnaciones complementarias del gentilhombre español, tienen suertes distintas. Don Juan se convierte, en algunas obras pero sobre todo en la conciencia común, en el mujeriego, el profesional del amor, el aventurero cuya infidelidad queda compensada por el homenaje que rinde al sexo. Es infiel a las mujeres concretas, pero fiel a la Mujer. La transgresión de la moral común ya no cuenta, porque la moral en cuestión ha perdido mucha fuerza. El castigo ya no se toma del todo en serio, a veces incluso se levanta gracias al amor redentor de una joven inocente. Don Quijote se convierte sencillamente en la encarnación del ideal y de la virtud, desgraciadamente vencidos en este mundo por las fuerzas de lo real. Dostoievski coloca a Don Quijote al lado de Jesús, dos encarnaciones de la perfección humana, y crea al personaje del príncipe Mishkin, un Don Quijote contemporáneo que paga su irreprimible tendencia al bien con su «idiotez» (en el siglo XIX, solo los marginados sociales pueden hacer el bien; el Pierre de Melville es un asesino, y el Jean Valjean de Hugo es un ladrón condenado a trabajos forzados).

En pocas palabras, en la época romántica (aunque se prolonga hasta el presente), los individuos que se rebelan contra la sociedad son héroes que suscitan nuestra simpatía, incluso nuestra admiración. Su castigo se atenúa o se olvida. En las versiones originales, la sociedad ganaba contra el individuo; en las versiones revisadas del siglo XIX, el individuo vence a la sociedad, al menos en nuestros

corazones.

INDIVIDUALISMO Y SOLIPSISMO

A partir de este resumen podemos adivinar los desafíos que plantea el tema del libro de Watt. ¿Su análisis está a la altura? Es evidente que para cubrir tres siglos de historia cultural e intelectual europea en un breve volumen, Watt tiene que elegir y condensar. Los especialistas en una de estas obras o en estos periodos podrían poner alguna objeción, pero no tiene gran importancia. El esquema general tiene fuerza y es convincente. Si al leer el libro echo algo en falta, es por otra razón. A lo largo de su carrera, Watt desconfía cada vez más de todo lo que no procede de los hechos en sí. Aspira cada vez más a la única verdad descriptiva de correspondencia y olvida lo que en The Rise of the Novel llamaba «una sabia evaluación de la vida»,[5] una valoración interpretativa sobre los hechos establecidos. Esta desconfianza le lleva a conceder un espacio mínimo a los debates filosóficos sobre el individualismo, aunque es el tema central de su libro, que presenta así la curiosa característica de ser muy general sin ser nunca abstracto.

Pero la identidad del individualismo plantea un problema. La historia de la palabra es relativamente sencilla: parece que es Tocqueville (o uno de sus coetáneos) el que la utilizó por primera vez, porque aparece como neologismo en el segundo volumen de La democracia en América. Tocqueville le da el significado de renuncia a los intereses públicos y de repliegue sobre la esfera privada de la existencia (familia, amigos y placeres), es decir, de sustitución de la comunidad única por una miríada de células autónomas, consecuencia de la mentalidad igualitaria que impera en una democracia. El horizonte extremo del individualismo es el aislamiento, y como doctrina se confunde con el solipsismo, según el cual uno mismo es el único ser que existe. Sin embargo, el término también ha adquirido un significado más general, caracteriza la ideología de una sociedad que hace del individuo humano su valor fundamental. En este sentido más amplio y claramente más positivo, el individualismo es la ideología

dominante de la sociedad occidental moderna (desde el Renacimiento). Aquí surge una primera pregunta sobre la relación de los dos significados: ¿es necesaria o fortuita? ¿Todo reconocimiento del individuo como sujeto de derecho y como valor irreductible conduce obligatoriamente al atomismo social, al aislamiento radical de los individuos? Y además, ¿qué luz arrojan a este respecto los grandes mitos europeos que han modelado nuestro imaginario entre los siglos XVI y XIX?

Desde este punto de vista, los principales representantes del giro moderno, Rousseau, Goethe y Dostoievski, tienen un pensamiento más complejo de lo que parece en Mitos del individualismo moderno. Watt concede gran importancia al papel que Rousseau otorga a Robinson Crusoe en su tratado sobre la educación, Emilio. Es el único libro que pondrá en manos de un niño antes de los quince años, porque tiene el excepcional mérito de mostrar todo lo que puede alcanzar un hombre solo. Pero Watt no nos dice que, según el mismo Rousseau, la enseñanza que recibe Emilio hasta cumplir los quince años es solo una preparación para la segunda fase, mucho más importante, de la educación, la que le enseña a vivir con los demás hombres. «Hasta aquí nuestros cuidados solo han sido juegos de niños, y solo ahora adquieren verdadera importancia. Esta época en la que termina la educación corriente es en la que debe empezar la nuestra.»[6] Cierto que el papel de Robinson es significativo, pero limitado. Primero el niño debe adquirir una autonomía física y no dejarse guiar en todo por la opinión de los demás, pero eso no quiere decir que lo más importante de su vida no suceda en compañía de otros hombres. Rousseau nos lo advierte también en El contrato social: no confundamos la libertad natural, o independencia (como la de Robinson), con la libertad civil, o autonomía, que es la apropiada para la vida social y la única verdaderamente deseable.

El Fausto de Goethe quizá presenta una versión poco atractiva del hombre moderno, pero no podemos identificar automáticamente a Goethe con el pensamiento romántico, cuyo subjetivismo rechaza. Denunciando los peligros del individualismo, Tocqueville escribía: «La democracia hace que todos olviden a sus antepasados, pierdan el interés en su descendencia y vivan separados unos de otros. Reduce a cada cual a sí mismo y, finalmente, amenaza con

encerrarlo por completo en la soledad de su propio corazón».[7] ¿Habría aceptado Goethe esta descripción del hombre? Si escuchamos lo que dice a su fiel Eckermann, podemos dudarlo: «En el fondo, hagamos lo que hagamos, todos somos seres colectivos. En sentido estricto, lo que podemos llamar nuestra propiedad es muy poco. Y solo por eso, qué poca cosa somos. Todos recibimos y aprendemos, como los que estaban antes de nosotros y los que están con nosotros».[8] En cuanto a Dostoievski, evidentemente nada está más alejado de su pensamiento que presentar al hombre como un ser básicamente solitario.

Si volvemos a los cuatro mitos en su estado original, vemos que la rebelión del héroe tiene más que ver con la autoridad que con la necesidad de vivir con los demás. El doctor Fausto se rebela contra los límites de la condición humana, Don Quijote desafía el consenso social sobre la realidad que lo rodea, Don Juan se burla de las reglas de la vida en común, y Robinson quiere escapar de la autoridad de su padre. Su relativa soledad es una consecuencia imprevista de su gesto de ruptura (los temerarios son pocos), nunca un objetivo. Pero es preciso calificar esa soledad. Aparte de Robinson, que efectivamente está solo casi todo el tiempo y que solo ve a Viernes como una herramienta viva, los héroes de los mitos necesitan a otros seres humanos, pero les asignan posiciones muy definidas: individuos a los que someter, mujeres a las que poseer o víctimas a las que rescatar.

Nuestros protagonistas no se aíslan, sino que se comunican de forma muy selectiva. Los cuatro son solteros, están separados de su familia, no tienen hijos y no tienen amigos. Los cuatro son también grandes viajeros, lo que no les permite establecer relaciones duraderas con los que los rodean. Sin embargo, todos mantienen también una relación social indispensable con su criado masculino: Mefistófeles, Sancho, Catalinón e incluso Viernes. Lo que no conocen no es la sociabilidad, sino la reciprocidad. No conocen el amor, ni la amistad, ni la dependencia. Los demás están siempre reducidos al papel de auxiliar o de objeto inerte del deseo. En esto la versión original de los mitos describe menos un ideal individualista, en el sentido de Tocqueville, que un ideal específicamente masculino, el del individuo que no debe nada a nadie, pero necesita a los demás para llevar a cabo sus proyectos.

Aunque en esto no podemos incluir a Don Quijote, que acaba manteniendo una verdadera amistad con Sancho, lo que por lo demás lo hace mucho más entrañable que los demás protagonistas de los mitos.

Así, la versión inicial de los mitos evoca la rebeldía de la autonomía contra la autoridad, y no implica que el aislamiento vaya de la mano de la autonomía. ¿Qué sucede en la época romántica y moderna? Aquí es más difícil dar una respuesta uniforme. El Fausto de Goethe y el Crusoe de Tournier son fundamentalmente solitarios, pero no sucede lo mismo con los demás héroes. El Don Juan moderno es un neurótico que necesita a los demás (a las mujeres), pero no sabe gozar de ellos. En cuanto al príncipe Mishkin, aunque está privado de relaciones estables, de amores y de amistades, no está obligado a vivir entre los hombres. Si nos fijamos en los relatos inventados en el siglo XX que han alcanzado difusión «mítica», como los de Kafka, Orwell o Beckett, constatamos dos cosas. Por una parte, son más pesimistas que los mitos del siglo XIX, y en este sentido se acercan más a las versiones anteriores, a los siglos XVI y XVII. Describen cómo las fuerzas impersonales del Estado o de la sociedad aplastan al individuo. Pero, por otra parte, no presentan al individuo como un ser autosuficiente. El hombre está inextricablemente unido a los demás, aunque sea para su desgracia.

Watt es discreto en sus opiniones, pero lo imaginamos severo con la sociedad moderna. Al comentar el Fausto de Goethe, escribe: «Nuestra cultura funciona según el principio: “Aunque el estadio no esté delimitado y no haya cinta que cruzar, seguid corriendo y al final algo ganaréis”. Pero ¿el qué?».[9] En las últimas páginas del libro, tras haber constatado con amargura el declive de los libros y de la lectura en nuestra cultura, señala que todas las opciones alternativas resultan ser antiindividualistas. Así, afirmar la existencia «de un sentido de la historia, de una ética absoluta del bien y del mal, de la consciencia de los derechos y de los sentimientos de los demás, y de la disciplina en la familia y en la escuela se inscribe en el elitismo cultural».[10] ¿Abajo el individualismo? Solo si nos negamos a diferenciar entre sus dos sentidos, el de la autonomía y el del aislamiento, y los equiparamos. Pero ni los mitos ni la historia permiten esta equiparación. Podemos rebelarnos contra la ley externa (de Dios, de la tradición) y seguir

preocupándonos por la comunidad humana. La ley que nosotros mismos damos a nuestras sociedades garantiza el ejercicio de nuestra libertad, pero no por eso deja de ser una ley. Reducir el individualismo al solipsismo no es inevitable.

■

1. Ian Watt, The Myths of Modern Individualism, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 261. [Trad. esp.: Mitos del individualismo moderno, Madrid, Cambridge University Press, 1999.]

2. Christopher Marlowe, Doctor Fausto, acto I, escena 5.

3. Ian Watt, op. cit., p. 176.

4. Ibid., p. 203.

5. Ian Watt, The Rise of the Novel, Londres, Random House, 2000, p. 288.

6. Jean-Jacques Rousseau, Émile, en Œuvres complètes, París, Gallimard, vol. IV, p. 490. [Trad. esp.: Emilio, Madrid, Alianza, 2014.]

7. Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, París, Pagnerre, 1848, p. 199. [Trad. esp.: La democracia en América, Madrid, Alianza, 2017.]

8. Conversations de Goethe avec Eckermann, 17 de febrero de 1832, París, Gallimard, 1988.

9. Ian Watt, op. cit., p. 207.

10. Ibid., p. 271.

Escuchar

The Rake's Progress, el concierto de las artes

Texto del programa de The Rake's Progress, de Stravinsky

(dirección de Kazushi Ono, escenografía de Robert Lepage),

en el Teatro Real de la Moneda de Bruselas en 2007.

The Rake's Progress, «La carrera del libertino», es un ejemplo probablemente único de interacción fecunda entre tres artes, pintura, literatura y música, a las que se añaden el teatro y, por supuesto, la ópera.

Hay que decir que, en este caso, los intercambios entre formas artísticas habían empezado hace mucho tiempo. El primer grabado que dará a conocer al joven William Hogarth (1697-1764) se titula Mascaradas y óperas (1724). Muestra la obsesión del público de su época o por los entretenimientos más vulgares, desfile de máscaras y teatro callejero, o por el espectáculo reservado a una élite pretenciosa, las óperas de inspiración italiana que importan en Inglaterra. Pero rechazan a los verdaderos autores dramáticos ingleses: Shakespeare, Dryden y Addison. Hogarth mantendrá sus preferencias a lo largo de toda su vida y enaltecerá en sus cuadros escenas sacadas de La tempestad, Ricardo III y Enrique IV.

En 1728, un espectáculo da que hablar en Londres: La ópera del mendigo, de John Gay, parodia de las óperas heroicas de la época que traslada la acción al mundo de los ladrones, las prostitutas y los mendigos. A Hogarth le entusiasma y pinta varias versiones de un cuadro que representa una escena de la nueva ópera, en un estilo que calca las convenciones de la pintura histórica y mitológica, en aquel entonces la más valorada. El éxito de esta ópera y de su cuadro lo anima en 1730 a empezar una serie de seis cuadros sobre una historia similar y titulada The Harlot's Progress, «La carrera de una prostituta». La serie tiene aún más éxito, gracias sobre todo a los grabados. La fama del pintor también aumenta.

Inmediatamente después empieza otra serie del mismo tipo, que en esta ocasión describe en ocho cuadros la decadencia de un joven: The Rake's Progress (1733-1734). Así, mucho antes de convertirse en punto de partida de una ópera, la serie de cuadros de Hogarth es en sí misma el eco de una ópera, que a su vez imita y subvierte otras óperas. Además, en el grabado extraído del segundo cuadro, Hogarth representa al joven libertino rodeado de artistas que buscan sus favores. Entre ellos, un músico, mezcla de Haendel y de Porpora, rodeado de sus mejores cantantes castrados, como Farinelli, toca su última ópera.

Hogarth es amigo de los grandes escritores realistas y satíricos de su tiempo, como Swift y Fielding. En su último autorretrato, de 1757, aparece pintando a Talía, la musa de la comedia, con un libro de retórica en una mano y una máscara de teatro en la otra. En sus Notas autobiográficas, que datan de los últimos años de su vida, se describe así: «Me he esforzado por tratar mis temas como un autor dramático. El cuadro es para mí el escenario de un teatro, en el que hombres y mujeres son actores que, mediante determinados gestos y determinadas acciones, se supone que representan una pantomima». Para él no se trata de privilegiar el arte y dar la espalda al mundo. El arte de Hogarth está impregnado de referencias a la pintura que le precede y a la vez lo mueve una aspiración realista: pintar las costumbres de su época. En lugar de excluirse mutuamente, las dos dimensiones de su pintura se afirman de común acuerdo.

Sus contemporáneos son sensibles al poder dramático de estos cuadros y comparan al autor con Molière. En 1733, The Harlot's Progress se convierte en una obra de teatro, y más adelante se hacen otras adaptaciones. Pero ahora saltemos dos siglos y trasladémonos a mayo de 1947: Igor Stravinsky (1882-1971) visita el Art Institute de Chicago y ve los grabados de Hogarth extraídos de The Rake's Progress. Tiene una revelación. Le impacta su carácter teatral y cree encontrar en ellos el germen del libreto que necesita para escribir una ópera inglesa, como desea desde hace un tiempo.

La elección es comprensible, aunque no evidente. La estética básicamente formalista de Stravinsky no parece ajustarse al realismo moralizante de Hogarth. ¿O deberíamos pensar que no hay

que tomar al pie de la letra la defensa que hace el compositor ruso de la música pura que solo se designa a sí misma? Encontramos esta ambigüedad en su elección del autor del libreto. Al principio busca simplemente a un versificador hábil, porque él no podría componer el texto. Le recomiendan a Auden. En este plano se quedará satisfecho, pero, años después, cuando describe su colaboración, no destaca el éxito formal. «Teníamos la misma concepción de la naturaleza del Bien y del Mal», dice. Una frase que costaría escuchar en la boca de un compositor de hoy en día…

Wystan Auden (1907-1973) es entonces uno de los poetas más admirados en lengua inglesa. Recibe en la costa Este de Estados Unidos la propuesta de Stravinsky, que vive en Los Ángeles. La acepta encantado y va enseguida a reunirse con el compositor. Los dos pasan ocho días comentando el futuro libreto y escuchando música. De vuelta a casa, Auden toma una decisión cuyo efecto es añadir un nivel más a la ya compleja genealogía de The Rake's Progress: su gran amigo Chester Kallman participará en la escritura del libreto.

Wystan y Chester se conocen en 1939. Ocho años después ya no son amantes, pero siguen siendo muy amigos (al morir, Auden legará a este amigo todos sus bienes). Kallman, gran aficionado a la ópera, introduce a Auden en el mundo de los melómanos. También él poeta, unirá sus versos a los de su amigo, se corregirán mutuamente y el resultado final será una obra común, aunque Auden es el autor de las grandes líneas del libreto. «Dos autores de un libreto no son dos individuos, sino una personalidad compuesta», escribirá. Sin embargo, sabemos que cada uno escribió las réplicas del personaje al que no se parece, Auden las del voluble Tom, y Kallman las de la fiel Anne (este último dijo haber vivido este trabajo como una auténtica penitencia). La colaboración armónica de los dos amigos es como la materialización de un matrimonio que no se producirá jamás.

Auden se inspira en la serie de Hogarth, aunque no la sigue dócilmente. Conserva la trama general: Tom Rakewell recibe una herencia, abandona a su primer amor (que ya no se llama Sara, sino Anne Trulove), dilapida su dinero en burdeles y casas de juego y, pese a los esfuerzos de Anne, acaba en el manicomio, el Bedlam.

Pero el poeta transforma y profundiza el carácter de los dos personajes. Tom no será malo, e incluso de vez en cuando aspira a hacer el bien, a vivir una vida de amor compartido. Más que amoral, es débil, anodino y apático (en los momentos decisivos de la acción solo aspira a dormir). Su perdición tiene más que ver con el fracaso individual que con la transgresión del código moral común, por lo tanto es más infeliz que culpable, más digno de lástima que de condena. Esto lo hace mucho más cercano al hombre corriente, tanto de su época como de la nuestra. A menudo sus intenciones son buenas, pero no tiene fuerza para ponerlas en práctica y pasa del fracaso a la decepción. En cuanto a Anne, es un personaje más noble y más elevado que la Sara original. No está embarazada, no busca ninguna compensación económica y no suplica. Intenta salvar a Tom de su debilidad. Como indica su apellido, es la encarnación del amor puro y verdadero.

En Hogarth no faltaban las referencias a obras anteriores, que en Auden se multiplican. Este último adopta patrones del cuento popular (los tres deseos de resultados decepcionantes y la triple prueba de la que depende la vida del protagonista) y recurre también a la mitología antigua y moderna. Su protagonista Tom tiene a su servicio a un Mefistófeles de poca monta, Nick Shadow (un personaje que no aparece en Hogarth), que es castigado por sus pecados como Don Juan y lo recogen moribundo como Adonis es recogido por Afrodita. Como Cristo, quiere alimentar a los hambrientos y recuperar el paraíso, pero se encuentra en el Infierno de Dante, un manicomio en el que ya no hay esperanza. Los ritmos de Auden evocan a los poetas del siglo XVIII y a Shakespeare. Tampoco faltan las referencias a las óperas del repertorio clásico, tanto Carmen como La dama de picas y La traviata (a las que Stravinsky añadirá alusiones a las óperas de Mozart). En esta trama de evocaciones, la historia lineal del libertino de Hogarth adquiere otras resonancias.

Las peripecias de la intriga adoptan una densidad filosófica. Auden toma de la tradición argumentos sutiles, pero al incluirlos en un nuevo contexto, modifica el significado. Para librarse de trabajar, Tom recurre a la gran tesis de la teología cristiana, que dice que las obras no garantizan la gracia. En ese caso, ¿para qué tomarse la molestia? Pero en él la gracia es sustituida por la Fortuna, que se

reduce a una buena cantidad de dinero. En otra escena se alude al debate existencialista de la década de 1940: Shadow argumenta que para mostrar que es libre, Tom debe hacer algo totalmente arbitrario, es decir, ajeno tanto a causalidad como al deber. Por ejemplo, casarse con una mujer a la que no desee y a la que no quiera, la mujer barbuda de la feria. Esto introduce al personaje sorprendente y extravagante de Baba la Turca (que sustituye a la vieja heredera de Hogarth).

Así pues, el sentido global de la historia no apunta en la misma dirección en Auden que en Hogarth, aunque ambos buscan una moraleja. La del epílogo de la ópera está repartida entre varios personajes, aunque Tom, Nick y Baba convergen en sus conclusiones. El mal no necesita un diablo para encarnarse, es el efecto inevitable de la debilidad humana (es la sombra, shadow, de todos nosotros). No nos faltan las buenas intenciones, pero cuesta que se traduzcan en actos. Estos personajes no son caricaturas, sino imágenes fieles de nuestra común humanidad. El mundo es un teatro, pero esto significa también que el teatro cuenta la verdad del mundo.

La lección que saca Anne es más original y más sombría. A lo largo de toda la historia creía que el amor podía arrebatar al infierno su presa. Incluso en el manicomio sigue pensando que no es demasiado tarde y que su amor puede salvar a Tom. Pero no es así. El amor redentor es un sueño y un delirio. El amor no puede vencer a la muerte. The Rake's Progress de Hogarth cuenta el fracaso del despreocupado Tom; el de Auden describe el fracaso de la fiel Anne.

Auden y Kallman terminan el libreto en febrero de 1948. Stravinsky empieza a trabajar en abril de ese mismo año y termina la partitura tres años después, en abril de 1951. Está en permanente contacto con sus colaboradores. La música que escribe es fiel al espíritu del libreto. Como Auden, evita caer tanto en el pasado como en su contrario, en lo demasiado actual. El texto y la música están impregnados del arte del siglo XVIII, que ensalzan, pero al mismo tiempo no cabe la menor duda de que son decididamente modernos. El presente ilumina el pasado, que a su vez enriquece el presente.

El diálogo entre Stravinsky y Auden también es ejemplar. El gran poeta inglés no ve ningún inconveniente en ponerse al servicio del

compositor. De entrada le escribe: «El autor del libreto debe satisfacer al compositor, no a la inversa». También dice que su trabajo es como «una carta privada al compositor», «las palabras deben estar a la total disposición del compositor». Pero cuando Stravinsky va a tocarle el primer acto al piano, en febrero de 1949, descubre que ha sido el compositor el que se ha puesto al servicio del poeta. «Me quedé muy impresionado, porque Stravinsky se había preocupado mucho de otorgar a las palabras su propio valor musical y de asegurarse de que se oyeran», dice a un amigo. Se lo dice enseguida a Stravinsky y le asegura que lo que debe primar es la música. Cuando una palabra no encaja con determinada nota aguda, Auden escribe otro verso sin rechistar. Unos años después, Stravinsky empleará sistemáticamente el plural para hablar de The Rake's Progress: «Nuestra ópera es una absoluta colaboración».

Parece que ambos obedecen la regla más básica de la cortesía, la de decir: «Usted primero», que es también el primer principio de toda moral humana. Sin embargo, con estos dos artistas descubrimos que es también la condición necesaria para que funcione la creación colectiva, y todo teatro y toda ópera son obras colectivas. El compositor Stravinsky no pretende anular al poeta Auden, sino destacarlo; el poeta no aspira a que se olvide al pintor Hogarth, su inspiración inicial, sino a enriquecerlo; y el pintor no oculta a sus predecesores –pintores, músicos y poetas–, sino que juega con ellos. ¿No podríamos ver en esta generosidad una sugerencia dirigida a los futuros directores?

La traviata, el mito de la descarriada

Texto del programa de La traviata, de Verdi (dirección de Sylvain Cambreling, escenografía de Christoph Marthaler), en la Ópera de París en 2007.

Una de las razones del éxito universal de La traviata es que la ópera participa en la creación de un poderoso mito. Verdi conoció la obra de Alejandro Dumas hijo La dama de las camelias a principios de 1852, y, con su intuición infalible, enseguida le interesó, porque en otoño su libretista Francesco Maria Piave está ya trabajando en la adaptación. La historia que cuenta Dumas primero en su novela (1848) y después en su obra de teatro quedará despojada de varios elementos (descripción de costumbres y crítica social). Condensada y reinterpretada siguiendo las indicaciones de Verdi, inspirará una música que ha colaborado en convertir en mito el relato realista inicial.

Lo que diferencia a un mito de una simple historia contada por un escritor es en primer lugar su difusión. Sus personajes son mucho más conocidos que su autor. No se sabe quién inventó el mito de Edipo, y el Faustbuch original es anónimo. El mito se emancipa rápidamente de su creador y pasa por múltiples reencarnaciones. Por una buena razón: la historia trata de una tensión profunda, un conflicto irresoluble inherente a la condición humana en el que todo el mundo puede reconocerse. El relato lo representa mejor de lo que lo haría cualquier razonamiento.

Los grandes mitos europeos nos llegan de la Antigüedad: Antígona, Prometeo, Edipo. Sin embargo, algunos relatos míticos se impusieron en Europa en un pasado más reciente, durante la Contrarreforma (a finales del siglo XVI y principios del XVII). Fausto y Don Juan son originariamente mitos punitivos. El primero no quiere poner freno a su deseo de saber, y el segundo a su deseo de poseer a mujeres. Ambos serán condenados. Sin embargo, en el conflicto entre individuo y sociedad, los mitos no son tajantes. Es cierto que el héroe es castigado, pero su audacia se gana nuestra

simpatía.

En el siglo XIX, el conflicto entre individuo y sociedad se convirtió en el origen más fecundo de relatos, y la simpatía de los autores recaía sistemáticamente en los rebeldes que intentaban librarse del yugo de las tradiciones y convenciones que los oprimían. Cuando Benjamin Constant se pregunta cuáles son los temas adecuados para las tragedias modernas, solo ve uno: «No importa, en el fondo siempre es la sociedad, que cae sobre el hombre y lo carga de cadenas».[1] Una de las variantes de este esquema narrativo, especialmente apremiante, podría designarse con la frase del Evangelio «Los últimos serán los primeros». El individuo no solo sufre el oprobio inmerecido de la sociedad, sino que precisamente las personas más despreciadas, aquellos a los que más condena, son los que en realidad representan las más elevadas virtudes. La injusticia no puede ser mayor. Jean Valjean, el condenado a trabajos forzados, es el mejor de los hombres; Pierre (el protagonista de Pierre o las ambigüedades, de Melville), asesino, es una encarnación de la virtud; la chica mantenida o la prostituta es la persona más generosa del mundo. Estas personas ya no son rebeldes que desafían las reglas de la sociedad, como Don Juan y Fausto, sino marginados, pobres y víctimas, y no se oponen a los valores auténticos de la sociedad, sino que los ilustran mejor que nadie. Su ejemplo pone de manifiesto la fisura que se ha introducido entre moral oficial y moral real, entre vacuidad de las convenciones, que ocultan un egoísmo hipócrita, y verdad de los sentimientos. En este gran mito se incluye también La traviata, y la responsabilidad es más de Verdi que de Dumas.

Hay que decir que el compositor es sensible a este tema. Desde 1847 vive con Giuseppina Strepponi, antigua cantante, posición social que en esa época no está tan lejos de la de mantenida. Antes de casarse con ella (en 1859), Verdi sufre el rechazo e incluso la hostilidad del ambiente en el que vive en Italia. A principios de 1852, solo unas semanas antes del estreno de La dama de las camelias, se ve obligado a contestar a una carta llena de reproches que le ha escrito el padre de su primera mujer, fallecida unos años atrás. La respuesta de Verdi es un auténtico manifiesto individualista: ¿con qué derecho la sociedad quiere imponerle sus normas? «Por lo que a mí respecta, no suelo inmiscuirme en los

asuntos de los demás si no me lo piden, por lo que no permito que nadie se ocupe de los míos [...] En mi casa vive una mujer libre, independiente, que quiere vivir al margen, como yo, y que dispone de ingresos que cubren sus necesidades. Ni ella ni yo nos sentimos obligados a rendir cuentas de nada [...] Reclamo mi libertad de acción, porque todos los hombres tienen derecho a ella y porque mi naturaleza es reacia a hacer lo que hacen los demás.»[2] En estas circunstancias, se entiende que la obra de Dumas le tocara la fibra sensible.

La historia de Violetta entra en el mito en mitad de la ópera, en el segundo acto, que es básico, cuando la protagonista y Germont se encuentran. Hasta entonces habíamos presenciado el flechazo y habíamos sido testigos de la generosidad y de la nobleza de Violetta, de su deseo de redención. El principio del encuentro queda fuera del mito, porque asistimos a un simple enfrentamiento, las convenciones sociales, que representa Germont, chocan con el deseo individual de Violeta, que parece que vencerá. Pero en ese momento, Germont, que ve que sus planes fracasan, entiende rápidamente la necesidad de desplazar la confrontación a otro terreno.

Al darse cuenta de que los sentimientos de Violetta son nobles, deja de reclamar y empieza a suplicar. Le pide que renuncie a Alfredo no porque sea inferior a él, sino porque es un ser superior. El futuro yerno de Germont, al principio del proceso, no forma parte de esta categoría de individuos. En el conflicto entre amor personal y respetabilidad burguesa, ha elegido esta última porque le cuesta menos. A Germont no le tienta este tipo de hazañas, su interés personal es lo primero y no quiere renunciar a nada. Pero Violetta, de alma noble, está dispuesta a sacrificar lo que más quiere y se eleva a lo más alto de las virtudes. Somos pues testigos de un cruce curioso: a los que dicen actuar de acuerdo con las normas sociales en realidad les mueve el interés, y aquellos a los que la sociedad considera marginados, incluso criminales, llevan en el corazón los ideales de la vida común.

En ese momento la posición de Violetta se vuelve trágica. Haga lo que haga, pierde, y lo mejor de ella es su error. Dejarse llevar por la virtud superior, por el amor puro y por el bien de los demás obliga

a abandonar todo beneficio personal. Para mantener su amor a esta altura y evitar que lo contamine el interés, Violetta debe renunciar a él. La perfección moral que representa le exige sacrificarse. El individuo es mejor que la sociedad, y ahí reside el origen de su desgracia. Porque la generosidad no puede exigir reciprocidad. Porque todos los demás sean egoístas Violetta no puede eludir las obligaciones que ha elegido. Así que entiende inmediatamente que la situación no tiene salida. Como el amor es toda su vida, lo que le piden supone su muerte: «Morro! Morro!».

La orientación que Verdi da al personaje de Violetta lo emparenta con los santos, con los mártires cristianos, si no con el propio Jesús. Como él, es mejor que todos, y precisamente por eso debe sacrificarse, por la felicidad de los demás, ese sustituto moderno de la salvación. Como él, habría querido escapar a su suerte, y pide: «Padre, si es posible, aparta de mí este cáliz». Pero, también como él, sabe que solo el sacrificio final le permitirá cumplir el destino que asume plenamente, y casi repite las palabras de Cristo: «Pero no como yo quiero, sino como quieres tú». Al final incluso dirá que agradece a Germont que le haya dado la oportunidad de cumplir su martirio y alcanzar la santidad.

Por lo tanto, Germont no es un genio malo, y Verdi procuró no convertirlo en una persona deshumanizada. Es simplemente la voz de la Sociedad, que en la época moderna ocupa el lugar de la Providencia, si no de Dios. Si hoy lo despreciamos y lo condenamos es porque las convenciones de su tiempo ya no son las nuestras, lo que no nos impide obedecer dócilmente las reglas de nuestra sociedad. Como a Germont, no nos parecería injustificado que una Violetta contemporánea renunciara a sus deseos para no alterar el orden social…

El resto es solo el cumplimiento del destino que anuncia esta escena central. Violetta llega a sacrificarse. Tras haber perdido el amor, solo puede perder también la vida. Solo le queda tiempo de hacer varios otros gestos nobles y generosos, y ver reunidos a su alrededor, para asistir a su santificación, a todos sus fieles. Allí están, además de la devota Annina y el médico, Alfredo e incluso Germont. La traviata, la descarriada, como se llama a sí misma, sigue un camino muy recto y no hay duda de que, como pide, Dios

la acogerá.

Al espectador le gusta La traviata, y con razón. Le proporciona muchos beneficios. La protagonista con la que se identifica, vencida en este mundo por las convenciones sociales y la enfermedad, triunfa sobre la sociedad en el plano espiritual y se convierte en una reencarnación de la figura de Cristo. Los individuos que forman el público condenan la sociedad, que sin embargo está formada por esos mismos individuos. Por una noche gozan de los placeres de la rebelión, se creen dispuestos a sacrificar su felicidad personal por el bienestar común y adquieren los privilegios que corresponden a la víctima inocente, cuyo crédito es ahora inagotable. El individuo vence a la sociedad y recibe la recompensa instantáneamente en forma de fuego de artificio musical.

■

1. Benjamin Constant, La Revue de Paris, vol. VII, «Littérature moderne. Réflexions sur la tragédie», París, Bureau de la Revue de Paris, 1829, p. 8.

2. Giuseppe Verdi, carta a Antonio Barezzi, padre de su primera mujer, en febrero de 1852.

Ver

La política en el teatro, el teatro como política

Participación en la mesa redonda organizada en la Ópera de París sobre el tema «Teatro y política», con Denis Guénoun, Hans-Thies Lehmann, Gérard Mortier y Krzysztof Warlikowski, que tuvo lugar en la Ópera de la Bastilla el 3 de febrero de 2007.

Cuando coloco las palabras «teatro» y «política» juntas, la primera imagen que se me pasa por la cabeza es la de muchos espectáculos que vi en mi juventud en la Bulgaria comunista, en la década de 1950 y principios de la de 1960. Estos espectáculos tediosos se adaptaban al ideal del Estado totalitario, para el que nada debía escapar al control ideológico. Eran pues pesadas ilustraciones de los dogmas oficiales, una herramienta entre otras, como la literatura, los medios de comunicación y la escuela, al servicio de la propaganda y el adoctrinamiento.

Sin embargo, al repensar esta situación, debo admitir que inmediatamente después de este recuerdo me viene otro de tonalidad opuesta: el de haber asistido a otros espectáculos que en general solían representar obras clásicas, de Esquilo a Chéjov, pasando por Shakespeare y Molière, que me hacían descubrir la apasionante experiencia de la libertad. ¿Era pues posible pensar y expresarse sin ajustarse a los dogmas, preocupándose exclusivamente por entender mejor la condición humana? Recuerdo haber salido de una representación de Las tres hermanas del director búlgaro Leon Daniel con la sensación de haber adquirido una nueva mirada ante el mundo e incluso una nueva identidad, de vivir a partir de entonces en un lugar en el que podía alejarme de la mentira ambiente e imaginar cómo sería vivir en la verdad. ¿Suponía huir de la política? Sin duda, pero seguramente en un sentido muy limitado de la palabra política, porque, desde otro punto de vista, esta segunda experiencia era mucho más política

que la primera.

Aquí pueden diferenciarse dos significados del término. La política de los políticos, que se presenta como una materia o un contenido, y que puede introducirse en todas partes, incluido el teatro, y por otra parte la política (o lo político) como lugar de existencia de la comunidad de la que formamos parte. Aquí lo político ya no son los temas, sino la perspectiva desde la que se plantean, la de su significado para todos y cada uno. En efecto, todo tema relativo a la condición humana interesa a la comunidad en general, y por lo tanto posee una dimensión política. La intersubjetividad, también llamada vida común, no es una opción entre otras, sino el rasgo distintivo de la especie humana, cuya vocación consiste en ampliar la visión individual para incluir a los demás. La elección que cada uno de nosotros debemos hacer no es entre la vida común y su superación, sino entre la lucidez y la ilusión individualista.

Pero el teatro es especialmente propicio para desplegar esta política, porque es por definición un lugar público, ya que es un espacio en el que debe poder introducirse el público. Y lo es doblemente: en cuanto espectáculo, lo cual implica un observador y un observado, y en cuanto sentido, que presupone la posibilidad de diálogo dentro de una comunidad humana. Puede formar parte de él cualquier tema, aun cuando a veces los contemporáneos se equivoquen. La toma del poder por parte de los insurgentes de turno no es más política que el sueño de las tres hermanas de ir a vivir a Moscú. O, tomando un ejemplo de la ópera, a veces se considera que La traviata es una ópera personal, incluso intimista, de Verdi, a diferencia de otras que tratan temas más «políticos», ya que abordan la vida de personajes públicos, reyes o líderes. Pero hoy en día vemos que esta obra trata en realidad de un tema básicamente político, la relación del individuo con los valores de una sociedad. Es evidentemente un gesto político fuerte convertir a una «descarriada» como Violetta, la mujer mantenida, en una encarnación del sacrificio por los demás, como los santos, incluso Jesús.

Una vez fuera del marco totalitario, pero sin querer olvidar lo que había aprendido de él, me interesé por el lugar que ocupa lo político en el teatro contemporáneo francés. Aunque seguía

considerándolo un espacio necesariamente político, creí observar determinadas formas simplistas, aunque diferentes de las que había vivido en Bulgaria.

Empiezo por la más sencilla, que podríamos describir como la negación del sentido, del texto, del lenguaje y de la representación. En realidad, en cuanto hay lenguaje o imagen, el sentido nunca puede desaparecer del todo, aunque podemos acercarnos más o menos a este límite, y por lo tanto condenarnos a una especie de ascetismo, incluso de mortificación semántica, o por el contrario intentar contar la infinita complejidad del mundo humano. La danza, la música, los juegos de formas y de luces, y las proyecciones de vídeo son evidentemente formas de expresión dignas de respeto, pero en el teatro pueden convertirse en un fin en sí mismo o ponerse al servicio de una aspiración diferente, que es aumentar y enriquecer el sentido, como por ejemplo en La trilogía de los dragones, de Robert Lepage, o en el reciente Barba Azul de la Ópera de París. No se trata pues de elegir entre un medio u otro –el teatro puede asimilarlo todo–, sino de determinar la función que vamos a otorgarles, la de fin o la de herramienta. Cuando el medio elimina el fin, el sentido muere, y el teatro con él.

Más engañosos son los intentos no de renunciar al sentido, sino de imponerle de antemano una camisa de fuerza, de establecer límites que no debe traspasar si no quiere ser fustigado por los que detentan el poder simbólico, críticos de prensa o directores de teatro. Podríamos llamar a uno de ellos, que nos equivocaríamos si creyéramos que forma parte del pasado, la reducción a la subversión. Hace solo unos días leí por casualidad el anuncio de un encuentro sobre teatro, bastante parecido al nuestro, que se celebra dentro de quince días en Beaubourg y en el que participan «dos representantes especialmente destacados del teatro europeo». Además, «los dos optan decididamente por un teatro político que no se dirige solo a una élite, sino a un público lo más amplio posible». ¿Cómo no aplaudir una iniciativa así? Sin embargo, esta gran apertura al mundo se contradice con la propia formulación del problema a debatir, esta importante pregunta: «¿Hasta qué punto el totalitarismo –es decir, el deseo de orden– está presente en la mentalidad de los europeos del Oeste?». Admito que leer esta equivalencia, totalitarismo = deseo de orden, fue como recibir un

mazazo en la cabeza. Según el autor de la frase, solo podemos elegir entre totalitarismo y anarquía, porque todo orden no totalitario es sencillamente inconcebible. Si es así, a la inmensa mayoría de la humanidad la mueve, sin saberlo, el deseo de totalitarismo… No hay lugar para la idea de un orden democrático o de un Estado de derecho. Dejo de lado la idea, no menos fantasiosa, de que el totalitarismo es una encarnación de la idea de orden, cuando resulta que la sociedad totalitaria se apoya en la posibilidad de que quienes detentan el poder puedan transgredir en todo momento las leyes que han impuesto al resto de la sociedad.

La reducción a priori de todo sentido y de toda acción política al rechazo del orden lleva, por una parte, a la anarquía. Por otra, a limitar al artista-creador a un papel que le confeccionaron a medida los románticos decepcionados con la revolución de 1848: como no consiguen convertirse en portavoces de la sociedad, deciden situarse al margen de ella. El equivalente contemporáneo de esta postura es especialmente paradójico, porque determinada ideología presente en nuestros días en el mundo artístico pretende que para formar parte del orden imperante hay que rechazarlo, y para recibir una valoración positiva hay que representar la negatividad. Lo característico de este conformismo contemporáneo sería que exige que todos seamos inconformistas.

La reducción a la nada es otra forma de restricción de lo político en el teatro. Me refiero a una visión monocroma de una vida horrible, de individuos abominables, todos verdugos o víctimas, que muestra el mundo como presa de fuerzas destructoras, de la violencia y de la crueldad. Solo el autor escapa a esta caída en lo inmundo, a esta inmersión en la barbarie, y se invita complacientemente al espectador a identificarse con él, porque quien denuncia la barbarie no puede ser bárbaro.

Cuando protestamos contra una visión tan negra de la humanidad, solemos recibir esta respuesta, que supuestamente zanja el debate: «Pero en el mundo hay violencia. El telediario de la noche es aún más violento». Esto supone pensar que la realidad decide por sí sola su representación, que la representación es solo un vidrio transparente detrás del cual se alza el mundo objetivo. Pero representar es elegir y ordenar, dos gestos con los que el sujeto

humano se apropia del objeto al que alude. Todo existe en el mundo, y lo real por sí solo no puede legitimar ninguna representación. Además, la verdad a la que aspira un reportaje y la de la obra de arte no son iguales. Los dos eligen y ordenan, pero la única regla vinculante del primero es la exigencia de verdad fáctica, mientras que la segunda aspira a una verdad de desvelamiento, a arrojar luz sobre la situación, el acontecimiento o el personaje al que alude, inseparable del juicio de valor. Lo que permite alcanzar esta verdad no es la presencia de determinado hecho o acto violento, degradante o humillante, sino el significado que se le da en la visión de la condición humana. En la escena contemporánea tenemos la obra teatral de Wadji Mouawad, por ejemplo Incendios, en la que no faltan violaciones, incestos y asesinatos, pero que nunca da la impresión de reducir el mundo a un cliché nihilista.

Como la reducción a la subversión, la que convierte el mundo en nada se presenta como un descubrimiento reciente, aunque cuenta ya con una larga historia. Para encontrar sus orígenes deberíamos remontarnos más allá del romanticismo, hacia una visión religiosa maniquea según la cual la vida en la tierra solo es un camino de lágrimas, mientras que la felicidad nos espera en el más allá, en el reino de Dios en el cielo. Los nihilistas de hoy denigran el mundo actual como si creyeran que en otro lugar existe otro mundo. Les han decepcionado Dios y las religiones, incluidas las religiones políticas del siglo XX, que prometían el paraíso en la tierra. Como los jansenistas de antaño, proclaman que vivimos en el error, el crimen y el pecado, pero, a diferencia de ellos, ya no pueden recurrir a la gracia.

La última manera que mencionaré aquí de reducir el sentido de lo político en el teatro consiste en sustituir por el presente el pasado del texto en el que se basa el espectáculo, como hacen muchas representaciones contemporáneas. Este fetichismo del presente, que podríamos llamar «presentismo», me parece una variante del etnocentrismo, y por lo tanto de nuestro egocentrismo espontáneo. También en este caso deberíamos evitar las oposiciones exclusivas y simplistas. En el teatro, por su propia identidad, que es a la vez su riqueza, se produce una doble relación: de presentación, entre la escena y la sala, y de interpretación, entre la acción presente y la obra o la historia anterior. Pero para que una interpretación

literaria, teatral o filosófica sea digna de este nombre no debe ser una restitución idéntica, una nueva versión de un original antiguo, ni debe eliminar íntegramente el original y sustituirlo por una producción actual para la que el pasado es una mera excusa para la libre asociación. Cuando un comentarista lee una obra del pasado, no se limita a reproducirla, pero tampoco pretende sustituirla por otra obra, la suya. Lo mismo sucede con el director. La interpretación es encuentro entre el pasado y el presente; la buena interpretación es la que, cuestionando desde el presente, enriquece el sentido de una obra del pasado. El criterio para evaluarla no es saber si es diferente o no de todas las anteriores, sino si muestra mejor el sentido de la obra, y a través de ese sentido permite comprender mejor el mundo. Así, el presente dialoga con el pasado, no lo repudia y se reclama lo único digno de atención.

Podríamos calificar a un actor de egocéntrico si siempre se limitara a parecerse a sí mismo en lugar de intentar captar la verdad de los personajes que representa. Asimismo, hablaríamos de espectáculos egocéntricos cuando ya no se trata de interpretar la obra inicial, sino de eliminarla y dejarla reducida a una mera excusa. Supondría un empobrecimiento injustificado y una traición a la aspiración humana de la que hablaba antes. El escritor se doblega ante una exigencia similar. Aunque solo él sujeta la pluma, debe escuchar su propia pluralidad, a los personajes y las historias que él mismo ha creado, sin someterlos a una finalidad preestablecida. El director, por su parte, se enfrenta de entrada a la alteridad del autor, incluso cuando el autor es él mismo. La distancia entre él y el autor enriquece el sentido. La extrañeza de lo diferente aporta más, tanto a él como a su público, de lo que aportaría la reiteración de lo mismo. Superar nuestro egocentrismo pasa por el reconocimiento de la alteridad.

El sentido de mi testimonio sobre anarquismo, nihilismo o «presentismo» en el teatro no es negarles el derecho de ciudadanía, sino cuestionar su pretensión de legitimidad exclusiva y de hegemonía. De lo contrario, con la excusa de defender un teatro político, corremos el riesgo de traicionar tanto el espíritu del teatro como el de la política.

Pensamiento y pintura

Texto para la exposición «Portraits de la pensée», presentada en el Palacio de las Bellas Artes de Lille del 11 de marzo al 13 de junio de 2011. El catálogo epónimo se publicó bajo la dirección de Alain Tapié y Régis Cotentin, comisarios de la exposición (Palacio de las Bellas Artes de Lille y Nicolas Chaudun, 2011).

Pintura y pensamiento pueden unirse de varias maneras.

En primer lugar, se puede pintar el pensamiento. Es cierto que el pensamiento es invisible, pero hay modos de sortear este obstáculo. Uno de ellos consiste en representar a los que piensan (papel que la tradición reserva casi exclusivamente a los hombres): autores famosos de la Antigüedad, poetas, eruditos, filósofos o santos cristianos. Ya sean personajes históricos o legendarios, forman parte de un pasado lejano y nadie sabe cómo eran exactamente. Por lo tanto, la labor del pintor no es conseguir un parecido, sino representarlos, sugerir la inteligencia y la profundidad mediante una mirada o una expresión. A veces la convención puede ayudar: Demócrito y Heráclito suelen representarse juntos, uno riéndose y el otro frunciendo el ceño; Diógenes se ilumina con la luz temblorosa de una lámpara. Pero cuando Velázquez o José de Ribera representan a Esopo, no pueden recurrir a ningún accesorio, salvo su ropa de indigente, de modo que le corresponde al pintor encontrar la manera de sugerir mediante la expresión del modelo la fuerza de su pensamiento. Platón solo representa la sabiduría por los rasgos de su rostro. La situación es algo diferente cuando el sujeto representado está vivo. En este caso se trata de un auténtico retrato, y el pintor debe obedecer a dos exigencias: su personaje debe parecerse al original y a la vez debe ajustarse a la idea que tenemos de su pensamiento. Esta labor la realizaron con éxito Hans Holbein el Joven, en sus retratos de Erasmo, y los pintores holandeses Frans Hals y Weenix, que representaron a Descartes.

Además, el mundo visible está impregnado de pensamientos. Al representar el mundo mostramos el pensamiento. Según la doctrina

cristiana tradicional, todo lo que existe (salvo Dios) es también un signo. Según la frase de santo Tomás, los objetos que se presentan ante nuestra mirada son «las metáforas corpóreas de las cosas espirituales». «Mundus est fabula», leemos en una página del libro que Descartes tiene en las manos en el retrato que pintó Weenix. El significado de los objetos y de los actos depende a veces de la evidencia, y otras veces lo determina una convención más o menos justificada. La calavera evoca la mortalidad y la finitud de todas las personas, por lo tanto también la vanidad de todo esfuerzo y de toda acumulación de riquezas, ya sean materiales o espirituales. Contemplar una calavera sugiere la lucidez. Es el sentido de su presencia en los cuadros de José de Ribera que representan a san Pablo y a san Jerónimo. El libro designa el saber, y por lo tanto la sabiduría, por ejemplo la de san Agustín pintado por Murillo. También permite identificar como «filósofos» a los personajes que están delante de un libro pintados por Luca Giordano. A menudo es mucho más difícil descubrir el significado y debemos recurrir a los tratados de iconología antiguos o modernos, método que sin embargo puede convertir el cuadro en un jeroglífico.

Una segunda manera de abordar la relación entre pensamiento y pintura sería afirmar: el pensamiento pinta, o, para ser más exactos, da origen a la pintura. Esta visión del proceso creativo no es muy popular hoy en día, pero ha dominado la labor de los pintores durante siglos. En el año 600, el papa Gregorio Magno afirma que el significado de las imágenes debe ser tan estable y seguro como el de las palabras, lo que permitirá poner a los pintores al servicio de la religión cristiana. «Los cuadros son las lecturas de los que no saben leer.» Muchas imágenes de la Edad Media y del Renacimiento responden a encargos concretos de las autoridades religiosas. La realización de El cordero místico, de Jan van Eyck (en Gantes), estuvo precedida por exhaustivas consultas a los teólogos, y el trabajo del pintor siguió instrucciones doctrinales detalladas. Sin embargo, habría que añadir inmediatamente que aunque el pensamiento abstracto supone un impulso importante para la creación de estos cuadros, nunca ha sido lo único que ha determinado la naturaleza de la imagen. Se debería tener también en cuenta, entre otras cosas, la emoción del artista, que se transmite a través de su obra al espectador, o su pulsión plástica por la belleza, que provocará a su vez la admiración de los que

contemplan su obra.

Un tercer enfoque entre estos términos podría enunciarse de forma inversa: la pintura piensa. Aquí se impone la misma restricción que anteriormente: junto con el pensamiento, la pintura aporta otras sensaciones, emociones y experiencias. El hecho es que la producción de significado es una dimensión característica de toda representación pictórica. De entrada hay que descartar varios otros malentendidos. «La pintura piensa» no significa que el pintor deba establecer previamente un programa teórico que después aplicará, ni siquiera que sea necesariamente consciente de las ideas que aporta su obra. La mayoría de las veces este pensamiento no existe en forma verbal en el momento de la creación. En cuanto la obra está ahí, no es sencillo, ni siquiera siempre deseable, trasladar este pensamiento a proposiciones lógicas. Desde este punto de vista, el cuadro tiene más que ver con la palabra de los oráculos, como la describe Heráclito, que «ni dice ni oculta, sino indica», que se queda por debajo de toda afirmación determinada y sugiere sin designar. La imagen muestra sujetos, pero no los acompaña de predicados, no impone un significado, lo propone. Sin embargo, este pensamiento queda acotado por la relación de la imagen con las demás formas contemporáneas de vida social o personal, con los demás discursos de la misma época, literarios, teológicos y filosóficos (aunque los pintores suelen ir por delante de los demás autores contemporáneos).

El pensamiento de la imagen es relativamente fácil de entender cuando esta representa un momento de un relato conocido, que procede de la literatura o de la historia, de los mitos o de las leyendas. Tanto si ilustra el significado comúnmente admitido de ese relato como si sugiere una nueva inflexión, su interpretación dispone de puntos de apoyo cómodos. Es lo que sucede con los relatos más influyentes de la historia europea, los de la tradición cristiana. Cuando, a principios del siglo XV, Robert Campin decide representar a la Virgen y a santa Bárbara como mujeres flamencas delante de la chimenea de su casa, forma parte de un proceso de humanización de lo divino, de acercamiento entre lo sagrado y lo profano, que atraviesa toda su época. El importante papel que concede en sus cuadros a José, el marido de María, un personaje exclusivamente humano, ilustra esta misma mentalidad. Cuando,

cien años después, Grünewald pinta a un hombre crucificado con la carne magullada, cubierto de espinas, desgarrado por la flagelación, presa de un gran sufrimiento y de la desesperación, nos invita a que reflexionemos sobre lo que los hombres son capaces de infligirse unos a otros. Cuando, a principios del siglo XVII, Velázquez pinta La cena de Emaús y Cristo en casa de Marta y María reduciendo la escena sagrada a un pequeño rectángulo y centrando la atención en la criada, colocada en primer plano, y en los objetos que la rodean, establece una nueva jerarquía entre pasado y presente, sagrado y profano, mundo material y mundo espiritual.

Aunque el relato no sea conocido, el cuadro puede sugerir un pensamiento por la elección de los temas representados y por el modo de representarlos. Pongamos como ejemplo las iluminaciones realizadas a principios del siglo XV para la corte de Juan de Berry y de Felipe el Bueno por pintores como Jacquemart de Hesdin, Jacques Coene, Paul Limbourg y algunos otros, que aportan un nuevo pensamiento respecto del lugar del individuo en el mundo. Por primera vez muestran a hombres y objetos no como existentes en sí mismos, fijados para siempre, sino como atrapados en el paso del tiempo, vinculados a un momento concreto, como en el mundo nominalista de Guillermo de Ockham. Se despliegan diferentes ciclos temporales: vemos que una escena se desarrolla por la mañana o por la tarde (aparecen por primera vez las sombras de los objetos), en verano o en invierno, los protagonistas son jóvenes o viejos. La introducción de la perspectiva refleja la posición del observador-pintor, que se convierte también en la del espectador. La escena se desarrolla ante los ojos de un individuo, no ante la mirada impasible de Dios.

Cuatrocientos años después, Goya cambiará radicalmente el orden establecido en la pintura europea clásica. Ya no le satisface la posición individual del observador-pintor. En sus cuadros coloca sus impresiones en el lugar de los objetos y de las personas. Los contornos de los objetos se desdibujan, se mezclan con lo que los rodea, y los colores pierden su identidad bajo el efecto de la luz. Goya dice que en la naturaleza no hay ni líneas ni colores, solo masas en movimiento, sombras o luces. Muestra no lo que es, sino lo que ve. Es como si Dios, garante del orden establecido del mundo, ya no estuviera. Por lo tanto, esta pintura está en

consonancia con la interpretación de Hegel sobre la historia del espíritu humano, que avanza hacia el aumento de la subjetividad. Goya transforma también la visión de la condición humana que aporta la pintura al mostrar las pulsiones inconscientes que se ocultaban detrás de las razones proclamadas, y al conceder en sus cuadros un lugar central a lo que antes se consideraba marginal. Se dedica a mostrar sobre todo a enfermos, locos, bandidos, asesinos y caníbales, nos hace presenciar torturas, violaciones y desmembramientos. Las máscaras muestran ahora lo que ocultan los rostros. La nueva antropología que se desprende de la obra de Goya lleva a su vez a una transformación del pensamiento moral y político. Goya parte del pensamiento de la Ilustración, pero se separa de él en el camino.

Vermeer, contemporáneo de Spinoza, habría podido adoptar la frase: «Por realidad entiendo lo mismo que por perfección».[1] En el siglo XVII, la pintura holandesa de lo cotidiano nos muestra que la belleza no está ni más allá ni por encima de las cosas y de las personas, sino dentro de ellas. Basta una mirada para extraerla y ofrecerla a todos. He aquí un pensamiento que no tiene nada que envidiar al de los filósofos.

■

1. Baruch Spinoza, Éthique, segunda parte, definición VI, París, Éditions de l'Éclat, 2005, p. 102. [Trad. esp.: Ética, Madrid, Aguilar, 1961.]

Georges Jeanclos, la fuerza de la fragilidad

[1]

Prólogo a la publicación póstuma de Œuvres et Écrits, de Georges Jeanclos (Galerie Capazza y Biro & Cohen, 2011).

NACIMIENTO DE UN ARTISTA

El hombre Georges Jeanclos nació en 1933. El escultor del mismo nombre, conocido y admirado, vino al mundo hacia 1973, es decir, unos cuarenta años después. ¿Por qué hubo que esperar tanto? ¿Y cuáles son las condiciones favorables para que surja un gran artista?

Los años previos a este segundo nacimiento son de crisis personal. Anticipada por acontecimientos en su vida privada, sale a la luz durante Mayo del 68. Lo que le impresiona especialmente en ese momento no son las reivindicaciones concretas, sino la posibilidad de poner en cuestión el orden establecido. Su educación familiar no le había preparado para ello. «Soy de una familia judía en la que no se pone en cuestión la autoridad paterna.» Esta sumisión se amplía a todas las formas de organización social. «Siempre había hecho lo que el orden esperaba de mí; el orden, es decir, la familia, el país, el ejército y la sociedad.» Pero el cambio radical y generalizado de las normas y de los valores al que asiste lo lleva a dar un giro a su vida, a dejar de considerarla evidente, simple reflejo de las reglas comunes, y a preguntarse por su sentido. El resultado de estas reflexiones es abrumador: «En ese momento de mi vida me sentía totalmente fracasado [...] A nivel creativo estaba en un callejón sin salida, al final del camino».

Jeanclos decide dedicarse a la creación artística, con el acuerdo de sus padres, en 1947, cuando tiene catorce años y vive en Vichy. Deja la escuela y entra como aprendiz en el taller de un escultor,

Robert Mermet, en la ciudad vecina de Cusset. Mermet es de gustos conservadores, hace bustos realistas, maternidades y desnudos para poner sobre la chimenea, pero conoce bien su oficio. «Era capaz de hacerte en una hora un busto con todos los detalles, pelo, cejas, fosas nasales y lóbulos de las orejas.» Jeanclos se queda con él hasta 1949, intenta trabajar tan bien como su maestro y le hace feliz ver la tierra roja sometiéndose a su voluntad. Pero la burbuja en la que vive durante estos años explota cuando un amigo librero le muestra libros con imágenes de pintores modernos. A partir de entonces necesita buscar en otros lugares.

Jeanclos entra en 1952 en la escuela de Bellas Artes de París, de la que sale en 1958. Sin embargo, su experiencia no es tan gratificante como la del taller de Cusset. Los profesores que dominan la enseñanza en aquellos años, rodeados de bustos del general De Gaulle, rechazan rotundamente todas las tendencias del arte contemporáneo. El clasicismo en el que se encierran está muerto, pero piden a los alumnos que copien estatuas griegas sin saber explicarles qué impulso las hizo surgir ni qué pueden decirnos. La enseñanza se reduce a una acumulación de clichés, sin que los alumnos adquieran mayor habilidad técnica.

Al salir de esta escuela, en la que no aprende nada, Jeanclos debe hacer el servicio militar, veintiocho meses. Le queda el consuelo de que no lo mandarán a Argelia, porque su hermano ha muerto allí como soldado. Incluso podrá presentarse durante el servicio militar al Premio de Roma. Gana el primer premio, y en 1960 se traslada a la Villa Médici, donde se queda hasta 1964. Allí descubre el arte etrusco, que le impacta, pero no sabe qué sacar de él. Los bonitos monumentos de la Antigüedad y del Renacimiento no le dicen nada. En estos años se casa y nacen sus tres hijos. Al volver a Francia debe ganarse la vida, lo que consigue realizando pequeños recipientes que se venden en las tiendas. En 1965 es profesor en la escuela de Bellas Artes de Le Mans, y en 1966 empieza a dar clases en la escuela de Bellas Artes de París. Allí le sorprenden los acontecimientos de Mayo del 68 y se pone en cuestión a sí mismo y su trabajo. Sabe realizar objetos, pero no obras. Siente que la creación no es una simple cuestión de oficio. Se crea no solo, o no tanto, con lo que se sabe, sino también con lo que se es. Pero Jeanclos no sabe quién es. Así que intentará descubrirlo: «Buscaba

mi verdadera identidad».

Buscar la propia identidad no es un gesto evidente. ¿Es preciso examinar ante todo el propio pasado, el de la familia, el de la raza o el del país? Pero el pasado es múltiple, infinito y lleno de significados contradictorios, de modo que hay que seleccionar, elegir lo que nos conviene y ordenarlo en función de una jerarquía que no está en él. La identidad, aunque anclada en el pasado, es una construcción, pero a la vez dudamos que el pasado deba determinar absolutamente nuestro presente. ¿Es preciso entonces volvernos hacia el futuro y construirnos la identidad que consideremos más deseable? Jeanclos decidirá superar esta oposición. Buscará su propia historia y la de los suyos, y con lo que encuentre se fabricará un ser diferente de todos los demás.

Jeanclos nació en París en una familia judía. En aquel momento se llamaba Georges Jeankelowitsch. Sus padres, comerciantes, se han integrado en la sociedad francesa y mantienen una relación distante con las tradiciones religiosas del judaísmo. Se habían «asimilado hasta el punto de que toda esta tradición prácticamente había desaparecido». Un año después de su nacimiento se instalan en Vichy. En ese momento no pueden imaginar el papel que desempeñará esta ciudad en el destino de Francia en los años siguientes. En junio de 1940 se produce el desastre militar, y Vichy se convierte en la capital del Estado francés, limitado a lo que entonces llaman la zona libre. Esta ficción se desploma en noviembre de 1942, cuando el ejército alemán ocupa todo el territorio. En enero de 1943 se crea la Milice, grupo armado francés al servicio del ideal fascista. La represión cae con más fuerza sobre la Resistencia, pero también sobre los judíos, declarados enemigos internos por la ideología nazi. La familia Jeankelowitsch se refugia primero en un pueblo. Un día, en agosto de 1943, el profesor va a avisarles de que los alemanes pretenden detenerlos. La familia se instala en una cabaña en medio del bosque, los padres se esconden y no salen jamás. Así, durante un año los hijos tienen que ir a buscar provisiones a los pueblos de los alrededores, donde se han instalado los militares alemanes. Esta es la primera experiencia determinante que recupera Jeanclos cuando analiza su infancia, y que ya no quiere olvidar: «Teníamos que ser más rápidos, y huir, y temer, y vencer aquel deseo perverso de catástrofe [...] aquel deseo

de muerte que tenía el sabor dulce del esfuerzo».

En agosto de 1944 los alemanes huyen y los Jeankelowitsch pueden salir del bosque. Pero en los días siguientes se producen otras experiencias traumáticas. «Al salir del colegio, durante las purgas, vi linchamientos, odio y a los colaboracionistas colgados por los pies en las farolas.» Poco después llegan las noticias sobre los campos de exterminio, los nombres de Auschwitz y de Treblinka adquieren su carga de horror, y la familia descubre espeluznada la magnitud del desastre del que acaba de escapar: son supervivientes de una comunidad diezmada, de la que sin embargo apenas formaban parte antes de la guerra. Los golpes han caído muy cerca. Un tío y una tía de Georges, que vivían en la ciudad vecina de Saint Amand Montrond, forman parte de las víctimas. Los detuvieron los milicianos y los masacraron los miembros de la Gestapo. Debido a estos acontecimientos («perdí mi apellido en 1945»), un año después la familia renuncia a su apellido y adopta la versión afrancesada «Jeanclos».

Estas primeras experiencias están en el origen de la vocación artística del futuro escultor. La belleza a la que aspira es una reacción directa al sufrimiento que acaba de vivir. Intenta inconscientemente no reprimirlo, sino erigir un muro ante él. Los personajes que esculpía su maestro Mermet lo tranquilizaban. La belleza existe, podemos erigirla frente a lo extremo. «Esa ternura revelada era la contraparte de la atrocidad.» Como acaba de descubrir los cuerpos demacrados de los deportados, aquellos cuerpos lisos le gustan aún más. Los años en los que reinó el mal hacen surgir en él el deseo de unirse a los miembros de una comunidad admirable, la de los creadores, pintores y escultores, que pueden engendrar la belleza. La facilidad con la que los padres de Georges aceptan que quiera dedicarse a una profesión artística también se explica por el trauma de la guerra. El hecho de haber salido vivos de la tormenta los vuelve permisivos.

Jeanclos integrará en su «verdadera identidad» el recuerdo de una minoría perseguida, los judíos. Le cuesta más encontrar otros elementos de esta tradición colectiva. La familia no ha conservado muchas costumbres. Cuando llega la paz, mandan al niño a la sinagoga a aprender a descifrar las letras hebreas, pero no logra

interesarse. Para pasar el Bar Mitzvá memoriza palabras que no entiende. «Tuve que cantar en el altar un versículo o un salmo que no entendía.» Este aprendizaje le deja pocas huellas y no puede recurrir a él cuando, después de 1968, desea construirse una identidad propia. En 1970 decide volver a la escuela. Se instala en Le Marais, reanuda el estudio del hebreo y escucha los relatos de los supervivientes de los campos y de los antiguos habitantes de Riga, de Wilno y de Cracovia.

Recogiendo fragmentos de una identidad colectiva, Jeanclos va estableciendo un terreno firme que le permite abrirse a los demás. Para él, el recuerdo del pasado no será un lugar en el que se refugia, sino el descubrimiento de una experiencia ejemplar que lo guiará en el presente. Haber entendido que él y los suyos fueron víctimas de la violencia hace que se sienta solidario con todas las víctimas del mundo. «Es siempre la misma historia, la historia que continúa desde el holocausto. A veces son los judíos, a veces los árabes, a veces los camboyanos y a veces los guatemaltecos.» La exclusión de los demás en nombre de la protección de los suyos le resulta insoportable. Hay una anécdota significativa. En París asiste a clases de hebreo y de Talmud. «Su profesor es un rabino que un día hace comentarios racistas sobre los palestinos. Jeanclos abandona inmediatamente el curso, impartido por un judío religioso que ha traicionado el judaísmo, la ética del Otro.»

El judaísmo que Jeanclos intenta hacer suyo es identitario, no religioso. Se expresa mejor en su taller de escultura que en el lugar de culto colectivo. «Sigo siendo un extraño en la sinagoga, pero no soy un extraño en mi trabajo.» Su inmersión en esta tradición no lo convierte en un judío piadoso, sino que eleva su trabajo de creación a la dignidad de un ritual y otorga a sus obras la intensidad de una oración.

Gracias a esta reconstrucción interna, Jeanclos puede emprender el proceso de creación, que comporta dos elementos para él igualmente necesarios: la representación de objetos existentes, que depende de la habilidad, y la expresión de una emoción vivida, que es lo único que da vida a las formas. Esta emoción no puede simularse, ya que procede de una experiencia interna en la que participa todo el ser. Surge entonces una segunda pregunta: ¿cómo

acceder a esta interioridad que no siempre conocemos bien? Su respuesta consiste en renunciar a toda indicación externa (de la moda, del mercado o de las teorías contemporáneas) y a todo proyecto voluntario, porque el pensamiento consciente está impregnado de opiniones comunes. «Desgraciadamente, no creo en un arte muy consciente [...] Creo que lo que hace grande una obra es precisamente lo absolutamente incontrolable.» «Lo interesante es lo que se me escapa, lo que escapará a todos los discursos.»

Cuando Jeanclos intenta describir su proceso creativo, recurre a metáforas que describen una actividad a tientas, que no sabe hacia dónde va. Se ve a sí mismo como un nadador que avanza a ciegas y llega a una playa desconocida; o como la lava que hierve, se agita y de repente explota como un volcán. «Es el descubrimiento de uno mismo, de lo imprevisible, nuevo y al mismo tiempo íntimo que va a eclosionar.» Avanza intentando «descubrir a regañadientes el objeto de mi deseo». Hay que dejar que actúe el inconsciente, o, si se prefiere, lo que Jeanclos llama en un poema «la parte feliz del azar». Por lo demás, así surgen sus primeras obras de madurez. Un día, trabajando el barro para eliminar las burbujas de aire, se enfada y lanza todo el paquete al suelo, que está inclinado. El barro se extiende más de lo que pensaba y sigue trabajando hasta que consigue una especie de sábana muy delgada que utilizará para modelar sus primeros personajes. «Un gesto que encontré por la casualidad de trabajar en un plano inclinado. Accedía por fin al umbral de la creación.»

La renuncia al control total permite al artista escuchar el material con el que trabaja. Cada escultor tiene su material favorito, que en el caso de Jeanclos es indiscutiblemente el barro. Para lograr expresar su ser, en un primer momento debe renunciar a él y dejar hablar a la arcilla, que es más que su material; es su compañera, su colaboradora, de modo que lo que crea es «tanto de la arcilla como mío». Así, cuando trabaja le da la sensación de acoplarse con el barro, con «una arcilla con la que mi ser se casa». Las obras son los hijos que nacen de esta unión, y el papel de Jeanclos es similar al de un tocólogo: consigue revelar, dar a luz las formas que la arcilla contenía sin saberlo. Y estos hijos –como los de carne y hueso– escapan a los proyectos y al control de sus padres, y siempre son una sorpresa para ellos. La arcilla es la que se mantiene en pie o se

derrumba, la que absorbe el polvo que está ahí por casualidad, la que se agrieta al secarse, la que se llena de bordes agudos y rugosos… No es el artista el que lo ha decidido. «Si conservo un trabajo es [...] porque representa precisamente lo que me supera, lo que se me escapa, lo que me sorprende y lo que no había previsto.»

Sometiéndose a lo otro –a la arcilla–, el artista consigue contar su propia existencia. «Espero que nazca, en contacto con la materia, el fruto insospechado de las emociones vividas.» Esta dualidad vuelve a verse en la actitud del artista durante la creación y explica por qué su trabajo es tan complejo y tan difícil. El escultor debe ser pasivo y activo a la vez, dominado y dominante, dócil y soberano, criado y amo.

Se entiende que el artista que ha elegido este camino difícil no podrá tener en cuenta también los caminos que han adoptado sus contemporáneos, aunque sean más famosos que él. Observa con curiosidad, incluso con simpatía, la evolución del arte de su tiempo, el paso por la abstracción, por el minimalismo, por el arte conceptual, pero no se siente directamente implicado. Para él todo eso es «historia del arte», «escultura, arte», «cultura», mientras que él se dedica a escribir una especie de «diario íntimo cotidiano, sensaciones, descubrimientos de su propio delirio, de toda esta aventura entre cuatro paredes». En estas condiciones, «la disyuntiva abstracción-figuración ya no está a la orden del día». No se convierte en un ermitaño, ni en un detractor de la modernidad. Le gusta vivir en su tiempo y mantener relaciones de amistad con otros artistas contemporáneos, por muy diferentes de él que sean. Sencillamente, solo su necesidad interna dicta su propia creación.

No obstante, tomando cierta distancia, observa que a su manera forma parte del arte del siglo XX, ese arte posterior a la carnicería de la Primera Guerra Mundial, a las masacres de la Segunda, que ya no puede representar cuerpos humanos tranquilos, serenos, alegres y seguros de su derecho a vivir en el mundo. A esta destrucción del espacio tradicional corresponden las deformaciones de Picasso, la reducción de los cuerpos a una varilla de Giacometti, la brutal fealdad de los personajes de Lucian Freud, las muecas y los gritos que pintó Francis Bacon. «Todo consiste en retroceder, en ir a buscar los miembros dispersos esparcidos en el campo de batalla,

luego los calcinados, reducidos a cenizas en los campos de concentración.» A este mismo desafío responde también la obra de Jeanclos.

ITINERARIO

La emoción y el pensamiento de Jeanclos se expresarán a través de varios personajes y varias situaciones, de los que se apropiará progresivamente y que formarán su vocabulario básico.

La crisis inicial se resolverá con el surgimiento de una figura a la que llamará el durmiente. Llega a sus manos por sorpresa. Al principio no sabe por qué es así. «¿Qué me llevó a esto?», se pregunta. «No lo pensé… no lo decidí.» Pero lo invade una certeza íntima, que lo satisface: «Estaba por fin en el umbral de la creación [...] Ese durmiente es la primera obra cuya paternidad puedo afirmar». Se siente liberado y su vida de artista puede empezar.

Este primer durmiente está acostado, lo que responde a una limitación técnica: Jeanclos ha decidido renunciar de una vez por todas al armazón metálico alrededor del cual suele fijarse la arcilla, de modo que sus personajes no pueden mantenerse en pie. Modela el durmiente con una delgada lámina de arcilla, que luego cubre con una segunda lámina, una sábana de barro. Todos los durmientes tienen cabeza y rostro, pero siempre son el mismo, desprovisto de toda característica particular. No tienen edad ni sexo, y pueden representar tanto a hombres como a mujeres, tanto a adultos como a niños. No tienen pelo ni mirada, porque tienen los ojos cerrados. Tampoco tienen color, porque el barro con el que están hechos es gris. Están cubiertos con una sábana, de la que asoma la cabeza, una mano, adivinamos aquí una cadera, allí un pie. La sábana es unas veces lisa y otras arrugada, incluso desgarrada o apretada con cuerdas.

Jeanclos intenta identificar a este visitante sorpresa y lo entiende: el ser minimalista y anónimo, acurrucado bajo su manta, ese personaje beckettiano que, en el silencio, parece esperar «algo, en algún sitio»,

es él mismo, es su «autorretrato psicológico». En concreto, los durmientes son una forma de salir de la angustia en la que lo ha sumido su búsqueda de identidad. Ya no quiere olvidar las horas de miedo y temblores vividas en la infancia, ni los cuerpos esqueléticos de los deportados supervivientes, descubiertos al final de la guerra, ni los cuerpos mutilados de los enemigos. Busca una protección contra los recuerdos y la encuentra en esa ocultación. «Mimados en la arcilla, los durmientes se entierran para escapar también ellos de la violencia que los rodea, de ese grito que no cesa.» La sábana que los cubre es frágil, pero les garantiza un momento de tranquilidad. Les ha permitido escapar de la destrucción, pero no basta para que se pongan de pie y tengan ganas de vivir. Los durmientes viven en un espacio intermedio entre la vida y la muerte.

Tener rostro es esencial, es el «único lugar de resistencia», donde se pone de manifiesto la identidad de cada uno, y por lo tanto también nuestra pertenencia a la especie humana. Pero el rostro no está individualizado, permanece anónimo, porque este autorretrato representa también al otro, a todos, incluido el espectador. Aunque la violencia que en un momento se desplegó está oculta, no ha desaparecido. Apenas se extingue el grito en un lugar, empieza en otro, y todos nosotros somos supervivientes con la condena suspendida. Jeanclos crea al durmiente viéndose como desde fuera. Tras este primer paso podrá emprender su camino.

La segunda figura que aparece en la obra de Jeanclos es la urna. Podríamos decir que el durmiente, aún con los ojos cerrados, se sienta. Ya no está tapado con una sábana, sino encerrado en un objeto que parece un saco o una tinaja (sigue muy cerca de Beckett). Su envoltorio no es tan liso como el de los durmientes, el tejido tiene pliegues, está cubierto de láminas de barro y atado con cuerdas. Además hay letras hebreas impresas. Estas obras surgen como reacción a la muerte de su padre, en 1976, un padre que, aunque nunca ha representado la tradición, lo une a su linaje ancestral. Durante un año el hijo irá a la sinagoga a recitar el kadish. Aunque no entiende el significado exacto de esta oración en honor a los muertos, la necesita. Los personajes encerrados en urnas, en los que a veces vemos parte de la cabeza, y a veces una mano, en los que a veces adivinamos un codo o un pie, tampoco están muertos, como los durmientes. Están escondidos, ausentes,

pero vivos. Jeanclos encuentra a través de ellos otra parte de esa identidad que intenta construirse.

Este regreso a los orígenes le dará fuerzas para abrirse al presente y al resto del mundo. A partir de 1979 hace cada año grandes viajes que lo llevan a muchos países de América Latina, África y Asia, y de los que obtiene un doble beneficio. Recoge ahora el legado de las formas que crean los pueblos más diversos. A las lecciones de la escultura griega y romana añade la de las cisternas de Constantinopla, en las que aprende el ojo de pavo real. «La India me ha dado algunas figuras de Khajuraho, las parejas abrazadas, apoyadas en el tronco de un árbol.» Recoge elementos en México, en Mali, en Camerún, en el norte de África, en Birmania, en Tailandia, en Camboya y en Bali. «Siento [...] el deseo de situarme en esta tradición milenaria [...] Me da la impresión de que monto un puzle, de que reúno los trozos dispersos de un legado fragmentario.» Pero esta apertura no significa aceptar indistintamente toda imagen que suscita su admiración. Algunas le permiten conocerse mejor, y otras se quedan fuera de él, como «teatro».

El impacto más fuerte será Japón, que le proporcionará otra figura que Jeanclos llamará Kamakura, como la capital de Japón en la Edad Media. Sigue siendo un personaje sentado, pero ya no está en una tinaja y ahora vemos toda la cabeza, una parte de su cuerpo y las manos. Tiene los ojos entreabiertos. La tela que lo rodea otorga al conjunto una forma cónica. Esta persona ya no está dormida, ya no habita entre la vida y la muerte. Es sin duda de este mundo, pero no interactúa con él, porque está sumida en una reflexión silenciosa, es uno de esos «bonzos espectadores de sus propios jardines interiores». La idea de jardín espiritual se impone con más fuerza aun cuando Jeanclos da al barro que rodea a los Kamakuras la forma de olas, como las que vemos en los jardines de piedras zen de Kioto, que consigue presionando las sábanas de barro sobre chapa ondulada que ha comprado en una ferretería de París… El hombre se mezcla entonces con su paisaje, es «el hombre en su plenitud y en paz, en el jardín del Edén».

Jeanclos enriquece así su vocabulario de formas en contacto con la escultura de países lejanos, pero no le interesan solo los

monumentos del pasado, sino que le preocupa del destino de los pueblos a los que va. Su escultura es una expresión de su identidad, pero a la vez un testimonio sobre «los acontecimientos trágicos que recorren la historia», incluso «un grito de rebeldía»: «Es mi manera, digamos algo política, de posicionarme respecto del drama que recorre nuestro tiempo». Su viaje a Japón ha dado lugar no solo a los Kamakuras, sino también a un homenaje a Hiroshima, que representa el miedo a la explosión nuclear. Un Guatemala City muestra la angustia y la indignación de un hombre: «Las torturas viajan también hasta Guatemala. Estoy allí donde suenan y escucho el lamento de mi infancia». Sabra y Chatila, eco de las matanzas en los campos palestinos, representa a dos personajes de los que solo queda la parte superior del cuerpo; uno abre la boca sin romper el silencio, y el otro baja la cabeza, resignado. En Deteneos, otra réplica del drama palestino, que afecta especialmente a Jeanclos, hay palabras grabadas en el barro: «Salem Naplouse Gaza Pitié». Muestra a una persona inclinada sobre un cadáver. Unos años antes, a un superviviente de Dachau, Zoran Music, le había afectado la reanudación de la violencia que él y sus compañeros creían propia del pasado; en esta ocasión el impacto le permitió representar por primera vez el montón de cadáveres que vio en el campo de concentración, que le atormentaba por las noches. Tituló esta serie de cuadros «No somos los últimos». Jeanclos también ve transformarse su arte al ser consciente de que la violencia no ha concluido. Ahora sus personajes abren los ojos y la boca, ya no ocultan sus sentimientos, lloran y gritan.

En 1985 Jeanclos pierde a su madre. Este acontecimiento también se refleja en su obra y le lleva a introducir otro elemento: las barcas. Una vez más se trata de la confluencia entre la experiencia interior y una forma recibida de otro sitio. Piensa en las barcas funerarias que vemos en las tumbas egipcias. Estas embarcaciones ligeras y frágiles llevan a varios personajes: uno de ellos es un durmiente, al que se añaden uno o varios otros, sentados a su lado cuidándolo, protegiéndolo o acariciándolo. Acompañan al difunto en su último viaje, y por ello este no está del todo muerto, está sumido en un largo sueño, pero forma parte también del mundo de los vivos. Aquí la violencia queda de nuevo al margen.

En la misma época tiene lugar otro acontecimiento en la vida de

Jeanclos que transformará su obra desde dentro. Sus esculturas empiezan a conocerse y diversos organismos públicos le encargan obras que pretenden colocar al aire libre. El primer encargo se produce en 1983, y los siguientes se suceden hasta sus últimos días. Estas circunstancias influyen en su creación en dos sentidos. Por una parte, se ve obligado a hacer ajustes técnicos. Hasta entonces siempre ha esculpido en barro, lo que le permitía dar a sus figuras ese aspecto de fragilidad inimitable. Es incluso una de sus características básicas: «Mi obra es de una fragilidad poco frecuente [...] llevada al límite es antiescultura, una cuasi-levitación». Es lo que primero llama la atención del espectador que descubre la obra de Jeanclos. Pero la arcilla es demasiado vulnerable para resistir las inclemencias del tiempo, de modo que debe pasar al bronce, todo lo contrario del barro quebradizo. Jeanclos sigue siendo el hombre de la arcilla. Los bronces son reproducciones de las obras originales. Además, las obras deben verse desde lejos, así que el creador de lo íntimo, acostumbrado a tener a los personajes en sus manos, debe aprender a hacer figuras monumentales. El artista que solo conocía el murmullo debe ahora hablar en voz alta. Jeanclos hará grandes esfuerzos por adaptarse a las nuevas exigencias, aunque no siempre lo consigue.

Por otra parte, ahora sus esculturas responden a exigencias concretas, porque deben inscribirse en un marco determinado, lo que quiere decir también convertirse en elemento de una historia. Entonces Jeanclos pasa a ser narrador, sus personajes se ponen en movimiento y realizan acciones comunes.

En 1983 le hacen el primer gran encargo público. Le piden que esculpa un monumento en homenaje a Jean Moulin, el dirigente de la Resistencia. Para Jeanclos este periodo de la historia está lleno de sentido, y por lo tanto acepta la propuesta de buen grado. Pero al abordarla, recuerda el terror que vivió en aquellos años. Fiel a sus elecciones, decide representar su experiencia en general: «Quise hacer algo que representara lo que fue para mí de niño la época de la Resistencia. Para mí eran personas fusiladas, colgadas por los pies, era la angustia, la escucha, el murmullo, el silencio, la inquietud y el miedo». Se remonta así a su vivencia subjetiva, lo que le permite universalizar el alcance de estas imágenes, y a la vez expresa «todo lo que las personas viven aún en Camboya o en

Líbano». Por lo tanto, escenifica toda la violencia de este periodo a través de la experiencia de los que la han sufrido, sean quienes sean los protagonistas. Ahora los rostros son expresivos, los ojos lloran y las bocas gritan.

Realiza cinco estelas, similares a los troncos de los árboles de los jardines de los Campos Elíseos, en los que se instala el monumento, y cada una de ellas representa una etapa de un camino doloroso: Las lágrimas, Los murmullos de la Resistencia, El encarcelamiento mudo, La desaparición y El renacimiento. Las cuatro primeras esculturas muestran el sufrimiento, el dolor y la desesperación, y la última figura, a una mujer llorosa con un hombre a su lado que vuelve a la vida. Pero lo que no vemos en estas esculturas es la más mínima evocación del espíritu heroico. Jeanclos no puede representar lo que no siente. «He olvidado sus armas en esta aventura, no podía hacer nada con los viejos mosquetones, los cartuchos de dinamita y las granadas de mano.» Su monumento a la Resistencia es un homenaje al sufrimiento, no a los combates. Para no decepcionar demasiado a los que le han hecho el encargo, incorpora a la segunda estela un pequeño busto de Jean Moulin…

El segundo gran encargo que influirá en su obra lo recibe en 1985. Le piden que complete el tímpano del pórtico de una iglesia gótica del siglo XII, Saint Ayoul, en Provins. Acepta entusiasmado y dedicará cinco años a este trabajo. Se pone así en contacto directo con la tradición imperante en el mundo occidental, la imaginería y el relato cristianos. ¿Cómo puede reaccionar un artista que no forma parte de esa tradición y que además no tiene fe? Una vez más, partiendo de su experiencia personal y abriéndola a lo universal. Mostrará una versión exclusivamente humana de este drama. «Para mí es una historia humana, una historia de mujeres, una historia de nacimiento, una historia de sufrimiento, de desaparición, de angustia ante la muerte.»

Al principio crea personajes y situaciones a tientas, sin saber de qué se trata, hasta que un amigo le explica que está representando la Dormición de la Virgen: una mujer en su lecho de muerte, rodeada de otros personajes. Descarta varias escenas en las que no puede reconocerse –la Resurrección, la Asunción– y se queda solo con las que puede vivir desde dentro: la Anunciación, la Visitación y varios

episodios del Antiguo Testamento. «Una mujer que sufre, su hijo mártir, para mí, María, similar a millones de otras mujeres apuñaladas, con la boca abierta, permanencia de un grito milenario» («La terre est grise»). Lo mismo sucede con la imagen de Cristo. Del mismo modo que no puede representar a Jean Moulin luchando, no es capaz de mostrar a Cristo triunfante y dominante. «Para mí, si Cristo existe, si es Dios, si ve lo que pasa, no puedo imaginarlo como una figura majestuosa. Para mí solo puede existir sufriendo terriblemente.»

Así pues, Jeanclos interpreta este relato y esta tradición a su manera, pero a la vez le marcan profundamente. Mientras que los durmientes, los habitantes de las urnas y los Kamakuras eran figuras imaginadas por él, de una persona aislada al margen de la vida o sumida en la contemplación de su jardín interior, ahora muestra a personajes que se tocan, se hablan y forman parte de una historia. «El encargo de Saint Ayoul supuso para mí pasar obligatoriamente a la palabra.» Ahora Jeanclos puede salir de lo unitario para mostrar lo plural. A partir de aquí aparece en su obra la diferencia sexual. Ahora las mujeres tienen pechos. Además, puede dar un paso que lo aleja del trauma de su infancia, porque las figuras de Adán y Eva se convierten para él en la encarnación de una promesa, de un amor futuro. «Solo en la entreventana de Saint Ayoul estos Adán y Eva se levantarán para, desnudos, dar testimonio de la nueva alianza.»

A partir de este momento de su evolución, la pareja será uno de los motivos preferidos de Jeanclos. En los años anteriores, a veces representaba a varios personajes juntos, dos durmientes debajo de la misma sábana, dos cuerpos encerrados en la misma urna, incluso dos Kamakuras cubiertos con la misma tela, pero miraban en la misma dirección, no se miraban a los ojos. En adelante introduce la interacción incluso en figuras que le son familiares. También empieza a representar nuevas situaciones en las que aparece una pareja. En general se distribuyen en dos temas, la compasión y el amor.

El tema de la compasión ya estaba presente en el monumento de Jean Moulin y en el tímpano de Saint Ayoul (la Piedad es una de las imágenes favoritas de la tradición cristiana), pero pasará a ser central en la obra de Jeanclos a partir de otro encargo público, el de

la fuente de Saint Julien le Pauvre, en París. En la versión de Flaubert, en la que se inspira Jeanclos, la leyenda cuenta que a Julien le gusta matar a todo tipo de animales, hasta el día en que por error asesina a sus padres. A partir de ese momento no soporta matar. Se convierte en barquero en un río, y un día transporta a un leproso. Para ayudarlo, se lo lleva a su casa, le da de comer y para que entre en calor se acuesta desnudo a su lado. Jeanclos ve en esta historia la encarnación de un gesto humano fundamental, la preocupación por los demás. «De dos en dos, hermanos, amigos o amantes repiten hasta el infinito este mensaje de fraternidad y de ayuda mutua.» La escultura que rodea la fuente muestra tres grupos humanos en los que una persona carga con otra, un gesto de amor, de ternura y de compasión. Muchas otras esculturas de barro proponen variaciones de este tema o del tema de la barca en la que Julien transporta a sus pasajeros. Otras figuras similares se presentan como Piedades o se titulan Portador. Al morir el artista colombiano Luis Caballero, en 1995, Jeanclos, que lo había conocido, realiza un Homenaje a Caballero en el que los cuerpos, tanto el del portador como el del portado, el del vivo y el del muerto, parecen fundirse: débiles, abandonados y confundidos.

Aquí se unen la compasión y el amor. En otras esculturas está ausente el sufrimiento. La serie de Adán y Eva, a menudo colocados alrededor del árbol de la vida, muestra a estos personajes en un principio distantes, después acercándose, después tocándose y por último abrazándose. En ocasiones uno se arrodilla delante del otro y apoya la cabeza en su pecho, otras veces sus labios se rozan o el hombre coloca la mano en el pecho de la mujer. En otras esculturas desaparece la referencia bíblica y solo quedan dos seres humanos cariñosamente abrazados, tocándose y hablándose al oído. Erotismo y ternura se confunden, como en el hombre que pega la oreja en el vientre de una mujer embarazada.

En 1996 Jeanclos sufre un cáncer de garganta que acabará con su vida al año siguiente. Mientras está convaleciente se da prisa para terminar otro encargo público, el pórtico de la catedral de Notre Dame de la Treille de Lille (más Piedades y más abrazos). «Tengo que adelantar a ese veneno que siento en la garganta como un bocado de carne que no termino de tragar» («A Claude Meiller»). Entre sus últimas esculturas, sin título, varias muestran a dos

personajes cuyos cuerpos se entremezclan, y los rostros quedan parcial o totalmente ocultos por trozos de tela. Ya no sabemos si se trata de amor, de compasión o de lucha, si están vivos los dos o solo uno de ellos. Como en la época de los durmientes y de las urnas, en la sábana de barro vuelve a haber letras hebreas. En estas figuras habita un presentimiento de muerte.

LA CAÍDA Y EL ASCENSO

La obra de Jeanclos, uno de los escultores más importantes del siglo XX, es homogénea, toda ella realizada con finas láminas de barro gris, con personajes que se parecen, todos de pequeño tamaño y todos frágiles. Encontramos a la vez una diversidad de formas, y también un movimiento entre dos polos: el singular y el plural, la ocultación y el desvelamiento, la espera y la esperanza, el silencio y la palabra. Los dos son necesarios. La experiencia del primero la impone la vida: la del chico que se esconde en el bosque y que ve la violencia desencadenándose a su alrededor, la del deportado demacrado, superviviente improbable, la de las víctimas de todos los continentes, de Guatemala a Palestina, de Hiroshima a Argel. «Es aterrador, porque en realidad no vemos salida.» Pero es absolutamente necesario encontrar una salida, que procederá del interior de cada uno, mediante la afirmación del amor que necesitamos y que podemos dar. «Lo que querría hacer [...] es algo [...] que nos muestre a nosotros mismos, quizá que nos impida matarnos unos a otros.» Jeanclos quiere dar testimonio de ambas cosas, no de una en detrimento de la otra, de la destrucción y de la posibilidad de reconstruir. «Deseo hablar del amor, del cariño, del dolor, de la desesperación, de la atracción y de la felicidad… y es muy difícil.» En este mundo nuestro todos necesitamos escuchar lo que dicen sus obras.

En 1992 Jeanclos recibe el encargo de un monumento conmemorativo que va a colocarse en un lugar llamado Guerry, en los alrededores de Bourges, donde cincuenta años antes habían lanzado a su tío y su tía, junto con decenas de judíos, en pozos profundos donde murieron asfixiados. «Entraron vivos boca abajo

en aquel cilindro negro en cuyo fondo brillaba un poco de cielo lúgubre» («À corps perdus»). Por primera vez representa el horror. En 1994 terminará el impactante monumento, formado por dos columnas. La primera recibe los cuerpos que caen, y la segunda contiene a los que vuelven a salir a la superficie. Jeanclos no se limita a representar el crimen, sino que quiere plasmar también una resurrección. Las dos columnas se llaman La caída y El ascenso de los cuerpos, dos movimientos indisolublemente unidos en su obra. El deber del artista, tal como él lo entiende, es no cerrar los ojos ante las fuerzas devastadoras que nos rodean y a la vez llevar a cabo «esa creación cuyo único motivo es el amor».

Jeanclos no espera la llegada del Mesías. Quiere que los seres humanos se alejen de sus intereses inmediatos y que vean lo absoluto que hay en ellos sin recurrir a los dioses y ateniéndose solo al orden humano. «Tierra de abajo, intento elevarte hacia el mundo de arriba, que no conozco.» La superación del ser debe proceder del propio ser. Las imágenes de Jeanclos muestran la insigne debilidad de nuestra persona y a la vez la fuerza irreductible de nuestro amor. Su simple existencia nos ayuda a vivir.

▪

1. Los textos de Jeanclos citados proceden de los textos recogidos en Georges Jeanclos, Œuvres et Écrits, París, Biro & Cohen, 2011; de sus entrevistas con Françoise Magny, Catalogue, Cambrai, Musée de Cambrai, 1988, o de la obra de Jacques Sojcher, Jeanclos, Prier la terre, París, Éditions du Cercle d'Art, 2000.

Susan Sontag, Ante el dolor de los demás

Reseña de Ante el dolor de los demás, de Susan Sontag (2003), para la revista The New Republic, publicada en el número del 21 de abril de 2003.

Uno de los tópicos de nuestra época es que las imágenes, en especial las fotográficas o filmadas, nos transmiten mensajes mucho más claros y fuertes que las palabras, que no muestran la verdad, sino que la disfrazan. Nada es menos cierto. Una foto puede impactarnos, incluso dejarnos aturdidos, pero tomada de forma aislada no ofrece un único significado. Ves un cadáver mutilado, te impresiona y te conmueve, pero aún no sabes quién es, por qué han matado a ese hombre y quién lo ha hecho; ni si se trata de un llamamiento a la venganza o a la paz, incluso de una invitación a reflexionar sobre la fragilidad de la existencia humana. Las frases verbales tienen un sujeto y un predicado, una parte que delimita de lo que se habla, y otra que dice algo al respecto. Las imágenes son sujetos sin predicado, evocan el mundo con intensidad, pero no nos dicen por sí mismas lo que hay que pensar de ellas.

El nuevo libro de Susan Sontag, Ante el dolor de los demás, que sugiere esta idea, entre otras, en cierto modo se parece a su objeto, las imágenes fotográficas, ya que contiene más evocaciones que valoraciones. La autora recuerda hechos, resume las diversas interpretaciones a que se prestan, pero no tiene prisa por expresar tesis. A menudo sus análisis terminan con una pregunta cuya respuesta debemos buscar nosotros mismos, o con la refutación de todas las respuestas que se nos ocurren.

La construcción del ensayo tampoco tiene nada de académica. Supongamos que su tema principal es el que señala el título: ¿por qué nos gusta observar el sufrimiento de los demás? Y suponiendo que así sea, ¿no corremos el riesgo de quedarnos en un callejón sin salida político y moral? En torno a este amplio tema, Susan Sontag encadena observaciones y reflexiones sobre todo tipo de temas anexos. A veces nos da la impresión de que se trata de una larga

conversación frente a la chimenea de la que solo se han quedado con las réplicas de un interlocutor, una persona que conoce bien el tema y que se expresa con elegancia. Se siente cómoda en la historia de la fotografía y de la pintura, en el análisis político y en las prácticas de los medios de comunicación, aunque nunca cae en la pedantería. Tampoco pretende convencernos de sus ideas, sino hacernos reflexionar, con cierta melancolía, sobre varios temas.

I

Pensemos, por ejemplo –aunque no nos aclare directamente el tema principal–, un hecho muy conocido por los historiadores del siglo XX: una acción militar se consideraba perfectamente legítima mientras las víctimas fueran poblaciones de las colonias, pueblos lejanos y exóticos, pero podía considerarse crimen de guerra en cuanto se producía en Europa. Así, el general Franco ordenaba el exterminio de los «enemigos» en Marruecos, en la década de 1920, sin que nadie alzara una ceja; en la década de 1930, al trasladar estas mismas técnicas a su país, provocó la indignación general. O Arthur Harris, joven comandante de la RAF, podía jactarse en 1924 de la destrucción sistemática de los pueblos «rebeldes» de Irak, cuando «en cuarenta y cinco minutos un pueblo entero puede quedar prácticamente borrado del mapa y perder a un tercio de sus habitantes, que mueren asesinados por cuatro o cinco máquinas que no ofrecen ningún blanco real».[1] Podía hacer lo mismo el 13 de febrero de 1945, cuando ordenaba la incineración de «más de cien mil civiles, tres cuartas partes de ellos mujeres» mediante el «bombardeo de Dresde». Pero sesenta años después se alzan voces que ponen en cuestión la legitimidad de esta última masacre. Seguimos discriminando entre «nosotros» y «ellos» en un ámbito infinitamente menos mortífero, la circulación de imágenes fotográficas: «nosotros» aparecemos en las imágenes en calidad de individuos, con nombre propio, pero «ellos» ilustran siempre y solo una situación, una actitud o una emoción.

Pensemos también en los múltiples usos que damos a la memoria, una capacidad humana más ambigua de lo que da a entender la

creciente popularidad de las conmemoraciones de todo tipo. En primer lugar, los constantes recordatorios del pasado mantienen abiertas las heridas, y por lo tanto mantienen la violencia. «Y el exceso de memoria (de las antiguas quejas: los serbios, los irlandeses) lo amarga todo. Hacer las paces es olvidar.»[2] Además, los recuerdos sirven casi siempre solo para reforzarse a uno mismo, actividad perdonable, pero no especialmente recomendable. Nos gusta recordar nuestro pasado de héroe o de víctima, no situaciones en las que nuestro grupo tuvo que asumir papeles menos gloriosos. «Crear un museo que explicara el gran crimen que supuso la esclavitud de los africanos en Estados Unidos sería admitir que el mal estaba en nuestro país. Los estadounidenses prefieren describir el mal que se ha infligido en otros lugares, un mal del que Estados Unidos –país único, que nunca ha tenido un dirigente cuya perversidad quedara oficialmente acreditada– está exento.»[3] Es cierto que el mero hecho de recordar un pasado doloroso despierta la emoción, pero esta emoción no basta para orientar una buena política, de modo que es mejor analizar y pensar. La compasión ante la desgracia no sustituye la acción. Pero el análisis lúcido exige que nos liberemos de nuestros prejuicios egocéntricos. Susan Sontag cuenta a este respecto una anécdota significativa, la protesta de los habitantes de Sarajevo contra una exposición que mezclaba imágenes de su sufrimiento con imágenes de atrocidades similares acontecidas en Somalia. «Es intolerable ver los propios sufrimientos unidos con los de otro, sea quien sea.»[4] Intolerable, pero indispensable para quien quiere pensar, no solo indignarse.

Pensemos por último –aunque la lista de temas posibles dista mucho de haberse agotado– en el estatus especial de las imágenes, en concreto fotográficas. ¿Cuál es su especificidad? ¿En que, a diferencia de las palabras, pero también de las imágenes pintadas, nos presentan un fragmento auténtico de la realidad, y por ese atajo nos llevan directamente a la verdad? Por supuesto que no. Dejemos de lado los casos, aunque numerosos, en que las fotos se han retocado, o los casos, más numerosos aún, en que los objetos fotografiados se han «dispuesto» para causar más efecto (es el caso de algunas de las fotos más famosas de Roger Fenton y de Mathew Brady, de Robert Capa y de Yevgeni Jaldéi). Lo importante es elegir fotografiar esto y no aquello. «Siempre es la imagen que alguien ha elegido; fotografiar es encuadrar, y encuadrar es excluir.»[5] La

imagen dice también «esto sucedió» y «este hecho es importante». Por esta razón, la foto es tan «subjetiva» como el dibujo o el relato, aunque tenga un sentido menos determinado que este último. La especificidad de la imagen fotográfica está en otra parte, no en la mayor fidelidad al mundo exterior, sino en la continuidad física entre el objeto representado y el sujeto que hace la foto. De ahí la incomodidad cuando la escena fotografiada es especialmente violenta. Al observar determinadas imágenes de linchamientos, de torturas o de ejecuciones, nos preguntamos si el fotógrafo, en lugar de buscar el mejor ángulo para su foto, no debería haberse lanzado sobre los torturadores para desarmarlos.

II

Pasemos ahora a las preguntas que suscita el título del libro Ante el dolor de los demás. Y observemos en primer lugar que siempre se ha señalado la fascinación que provoca la desgracia de los demás. Susan Sontag cita al respecto un famoso pasaje de La república de Platón. Podríamos añadir a Lucrecio: «Es dulce, cuando sobre el vasto mar los vientos revuelven las olas, / contemplar desde tierra el penoso trabajo de otro». O a Montaigne: «En medio de la compasión, sentimos interiormente una especie de punzada agridulce de voluptuosidad maligna al ver sufrir a los demás»; o a La Rochefoucauld: «Todos somos lo bastante fuertes para soportar los males de los demás»; o a Edmund Burke, o a William Hazlitt, o a Balzac… O al escritor y filósofo francés Georges Bataille, que decía que al menos una vez al día observaba una foto atroz que mostraba cómo despellejaban a un hombre. Pero ¿por qué? ¿Por qué gran parte de la pintura occidental se dedica a representar la matanza de los Inocentes, el desollamiento de Marsias, la agonía de Laocoonte, cuando no la muerte lenta y dolorosa de un crucificado llamado Jesús? Evidentemente, no basta con decir que el sufrimiento se vende mejor que la felicidad, porque la pregunta sería la misma.

Los moralistas del pasado dieron una primera respuesta a estas preguntas, que podríamos resumir así: ver el sufrimiento de los demás nos proporciona cierto placer porque constatamos que

nosotros estamos exentos de esa desgracia. Ningún hombre es una isla. Queramos o no, nos comparamos constantemente con los demás, y ver que son desgraciados hace que, por contraste, nuestra felicidad parezca mayor (del mismo modo que su éxito nos sume en la depresión: ¿por qué ellos tienen tanto éxito, y nosotros no?).

Pero esta explicación parece un poco limitada cuando intentamos entender la fascinación que durante siglos ha ejercido en los creyentes el cuerpo sanguinolento del profeta crucificado. Y lo mismo sucede, si se me permite decirlo, con el torturado de Bataille. La respuesta aquí sería que la imagen de Cristo sufriendo actuó así porque para los cristianos representaba un aspecto fundamental de la condición humana. Cristo se sacrificó para salvar al género humano, y gracias a su sacrificio fue posible la salvación. Es cierto que sufrió, pero así cumplió el designio divino, y debemos agradecérselo. Cuando hoy observamos –quizá sin placer, pero con cierta fascinación– los cuerpos de los afroamericanos linchados, de los japoneses carbonizados por las explosiones atómicas o de los vietnamitas convertidos en heridas purulentas por el napalm, descubrimos cierta verdad fundamental sobre la naturaleza humana o, de forma más modesta, sobre la política de nuestro Estado. Este recuerdo del mal que nosotros y nuestros semejantes somos capaces de hacer es mejor recibido en la medida en que siempre nos gusta anestesiarnos con imágenes mucho más halagüeñas de nosotros mismos. Preferimos pensarnos como seres racionales que siempre actúan por la felicidad universal.

Por lo tanto es bueno que esas imágenes existan. «Sin embargo, parece bueno en sí mismo reconocer y ampliar nuestra valoración del nivel de sufrimiento que produce la maldad humana en este mundo que compartimos con otras personas.»[6] Pero de ahí surgen otras preguntas. Una es preguntarse si el exceso de imágenes no acaba con la sensación del mundo que pretenden representar. A fuerza de ver matanzas, ¿no nos volvemos insensibles a la sangre derramada? Susan Sontag no lo cree, y le cuesta mucho imaginar una instancia que supervise todas las televisiones del mundo para que no superen determinada cuota diaria de violencia. Otro aspecto de la misma pregunta tiene que ver con la confusión entre ficción y realidad, entre imágenes virtuales y guerras verdaderas: ¿podemos conmovernos ante una catástrofe en nuestra ciudad después de

haber visto tantas películas de catástrofes y tantos asesinatos en la ficción? ¿Nos abstendremos de usar un arma real? Susan Sontag piensa que este peligro es exagerado, que denunciarlo es típico de determinada élite occidental, que muestra así su provincianismo.

Las imágenes de dolor y sufrimiento también plantean otro peligro: pueden parecer demasiado bonitas. Nos sentimos incómodos cuando nos dan esta impresión. Se le ha reprochado a menudo a Sebastião Salgado, en concreto a su serie «Migraciones». Lo llamamos esteticismo, que la valoración estética anule la valoración ética, limitar la reacción a «es bonito» o «no es bonito», incluso ante hechos indignantes en los que esperamos una reacción del tipo «está mal». Nerón tocaba el violín mientras Roma ardía; los científicos ucranianos salían al balcón a admirar los fuegos artificiales que provocó la explosión de la central de Chernóbil.

Aquí habría que diferenciar varios aspectos del problema. Uno de ellos tiene que ver con la presencia del fotógrafo: no debe darnos la impresión de que podía evitar el desastre pero que no intervino para hacer una bonita foto. Es más, nos indignaría saber que facilitó determinada catástrofe para conseguir una imagen impactante (o, en general, para experimentar una sensación más intensa). Lo que puede sorprender en algunas imágenes de Salgado no es quizá su belleza, sino su generalidad –todos los éxodos del mundo se confunden, están desprovistos de contexto político– y el anonimato de las personas fotografiadas, despojadas de individualidad y convertidas en símbolos del sufrimiento. «Es significativo que los pies de foto no mencionen los nombres de los desamparados»,[7] observa Susan Sontag.

Hay que añadir que la incomodidad ante determinadas imágenes –«demasiado bonitas para ser verdaderas»– procede también de una valoración estética, no ética. Lo que les reprochamos no es que no se ajusten a una norma externa, sino que carezcan de coherencia interna. Porque si su objetivo es conmovernos ante la desgracia, la pretendida belleza de la imagen se convierte en distracción y en molestia; y si el objetivo es que admiremos la belleza, ¿por qué limitarse a niños harapientos y a hombres demacrados? Lo que llamamos verdad de una imagen –y que en ningún caso se reduce al hecho de que el objeto fotografiado exista en algún lugar del

mundo– es al mismo tiempo su belleza. Si verdad y belleza se separan, las dos se resienten.

Decidir observar el sufrimiento de los demás no debería crearnos mala conciencia, pero tampoco debería ser motivo de orgullo. En primer lugar, porque tanto la imagen como el verbo son necesarios, una para impactar la imaginación (siempre demasiado pobre), y el otro para ayudarnos a entender. En segundo lugar, porque, aun con la mejor voluntad del mundo, la representación no sustituye la experiencia. Ningún bombardeo filmado puede producir el efecto de las bombas que nos caen en la cabeza, de los cuerpos de seres queridos que sacamos de los escombros. Es sin duda una de las razones que explican que las guerras, los acontecimientos más representados en la historia de la humanidad, sigan produciéndose.

■

1. Susan Sontag, Devant la douleur des autres, París, Christian Bourgois, 2003, p. 75. [Trad. esp.: Ante el dolor de los demás, Madrid, Alfaguara, 2003.]

2. Ibid., p. 123.

3. Ibid., pp. 96-97.

4. Ibid., p. 121.

5. Ibid., p. 54.

6. Ibid., p. 122.

7. Ibid., p. 87.

SABER

Las sombras de las Luces

Texto para la letra L del abecedario de la exposición «Le Noir et le bleu,

un rêve méditerranéen», exposición-manifiesto del MuCEM (Musée

des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée) de Marsella, que tuvo

lugar del 7 de junio de 2013 al 6 de enero de 2014. El catálogo epónimo

se publicó bajo la dirección de Thierry Fabre y Anissa Bouayed,

comisarios de la exposición (MuCEM & Textuel, 2013).

Valorar la luz frente a las tinieblas, preferir lo claro a lo oscuro, alabar el día en lugar de la noche es probablemente una característica universal de la imaginación humana. Así, no es sorprendente que los libros sagrados y los relatos fundadores de las religiones prefirieran identificarse con la claridad y lo luminoso. «Dios vio que la luz era buena», leemos al principio del Génesis. Los cristianos incluso llaman con este nombre al hombre-Dios: «La luz ha llegado a este mundo», anuncia Juan. La ausencia de luz es sinónimo del mal, y Satanás es el ángel de las tinieblas. Tampoco es sorprendente ver que los que reflexionan sobre la naturaleza de los seres humanos les atribuyan la luz, aunque, para diferenciarla del Dios-luz, deben calificarla; Descartes emplea la expresión «luz natural». Esta luz pertenece a todos los seres humanos y solo a ellos, les es natural, es decir, innata. La expresión designa su capacidad de entender el mundo que los rodea, analizarlo y argumentar sus opiniones. La llamamos también razón, o sentido común, o facultad de conocer. Para Descartes y sus contemporáneos hay continuidad entre los dos tipos de luz, humana y divina. La presencia de la luz natural en el hombre es incluso la prueba de la presencia de Dios en él.

En el siglo XVIII se rompe esta continuidad. Se da a entender progresivamente que la única luz verdadera es aquella a la que se accede por medios humanos, es decir, la razón, que todos comparten, y la experiencia, también accesible a todos. Las verdades obtenidas por revelación o por un acto de fe no iluminan a los hombres, incluso empiezan a simbolizar la ausencia de luz y ahora se las acusa de difundir el oscurantismo. El sentido de la palabra «luz» se mantiene, pero cambia su extensión. Este desplazamiento en el uso de la palabra queda registrado en la Enciclopedia, cuyo primer volumen aparece a mediados de siglo, en 1751. Hacia finales de siglo, un influyente artículo de Kant titulado «¿Qué es la Ilustración?» (1784) registra un cambio del significado que se otorga a esta palabra: ya no se trata de la aptitud general de razonar, sino de hacerlo por uno mismo, de tener el valor de sacudir los dogmas transmitidos por la tradición. Una mente ilustrada se convierte en sinónimo de una mente crítica, que no necesita apelar a una autoridad externa y que garantiza la autonomía de la persona que piensa.

A finales de siglo se establece en francés el uso del término en plural, Lumières, y se deja de utilizar el singular, que puede designar, como en la época clásica, la luz divina. Las Luces son humanas, y por lo tanto múltiples. Las demás lenguas europeas no adoptan esta convención y deciden nombrar el proceso, vinculado también al esfuerzo humano, no el resultado final. La lengua alemana muestra el camino con Aufklärung (y no Licht), seguido por el inglés Enlightenment, el italiano Illuminismo, el español Ilustración y el ruso Prosveshchenie, términos que designan el acto de iluminar, no la luz ya adquirida, y que implican el carácter exclusivamente humano de esta adquisición.

En un principio, el sentido de la imagen que se emplea para designar este cambio de ideas es sencillo: significa la capacidad humana de entendimiento. Pero hay que tener en cuenta de inmediato sus premisas y sus consecuencias. Esta luz es natural, por lo tanto no es sobrenatural, es humana, basta para que los seres humanos entiendan y garantiza así su autonomía. Es natural, es decir, innata, y por lo tanto se imparte a todos los hombres, lo que confirma la universalidad de la especie y la igualdad entre sus miembros. Es únicamente humana, y en consecuencia presupone la

posibilidad de un ámbito exclusivamente humano, porque en el origen de todo acto encontramos un agente individual y porque esos actos se dirigen a destinatarios humanos. Autonomía, universalidad y finalidad humana son ideas relacionadas con la de Ilustración.

El movimiento de la Ilustración no es un sistema filosófico riguroso, sino un coro de voces, una polifonía. No tiene nada de sorprendente. Se instaura durante un periodo bastante largo, durante todo el siglo XVIII, y absorbe además el legado de siglos anteriores, del Renacimiento y de la época clásica. Se despliega en varios países europeos a la vez, y cada uno le imprime la marca de sus propias tradiciones. Para que se adopten sus ideas, además de la importancia de Kant debemos señalar la de Hume, Montesquieu y Rousseau. Pero quizá es aún más importante no limitarnos a los pensadores, porque la Ilustración se refleja también en una sensibilidad que descubrimos en las obras de pintores, músicos, escritores y dramaturgos. Esta pluralidad de ideas, de momentos, de lugares y de modos de expresión no es producto del azar, sino que muestra la complejidad de la imagen que se perfila ahora de la condición humana, de la vida tanto de los individuos como de las sociedades. El plural del término francés para Ilustración, Lumières, encuentra aquí un significado adicional. Las Luces crean un equilibrio inestable (aunque no un acuerdo) entre varios principios, una interacción y una articulación, no un sistema homogéneo. Es un oxímoron permanente, como decía uno de sus mejores historiadores, Peter Gay. Traicionamos las Luces si las reducimos a uno solo de sus elementos.

La imagen de la luz evoca necesariamente la de la sombra. Y, en efecto, no hemos dejado de preguntarnos por las sombras que proyecta este movimiento de ideas que pretende ser esclarecedor, por su cara oculta e incluso por sus consecuencias desastrosas. Este cuestionamiento empieza en el mismo momento en que se inicia la marcha triunfal de las Luces, y procede no solo de sus enemigos declarados, sino también de algunos de sus defensores más lúcidos. Para designar el reverso de las Luces se ha recurrido a metáforas diversas. Rousseau, el gran crítico interno de la Ilustración, en su Discurso sobre las ciencias y las artes (1750), previo al primer volumen de la Enciclopedia, atribuye a Prometeo, benefactor de la humanidad, a la que entrega el fuego y la luz, esta advertencia: «El

fuego quema si se toca». En Alemania, Hamann, más hostil, recuerda que no se puede mirar el sol, fuente de luz, porque deslumbra y puede acabar cegando. Germaine de Staël, discípula de Rousseau y admiradora de la Ilustración, describe a principios del siglo XIX lo que considera una deriva nefasta del movimiento llevando más allá la metáfora. En los cambios que observa a su alrededor, «las luces se han convertido en incendio». Su inquietud tiene que ver con el tratamiento que se da en ese momento a la religión. Los pensadores radicales han pasado de exigir la tolerancia a exigir la ausencia de religión. Para Madame de Staël, reivindicar la autonomía humana no exige adoptar un ateísmo militante, porque religión y política, o religión y ciencia, no se sitúan en el mismo plano. Más allá del caso concreto que analiza, reprocha a los partidarios de la Ilustración demasiado entusiastas y demasiado apresurados que eliminen la complejidad de la existencia humana y que pasen por alto que los diferentes elementos de la Ilustración se limitan mutuamente.

Autores como Rousseau y Madame de Staël observan pues una ambivalencia constitutiva de las Luces, como si solo fueran beneficiosas en determinada dosis, y más allá corrieran el peligro de quemar en lugar de iluminar, o de proyectar sombras tan impresionantes como su claridad. Ambivalencia o dualidad. Podríamos retomar una diferenciación que suele emplearse en nuestros días entre Luces radicales y moderadas, pero invirtiendo la valoración de ambos subgrupos. Las Luces radicales son monistas, porque llevan al extremo solo uno de sus elementos y descartan los demás aspectos. En cuanto a las Luces moderadas, distan mucho de ser el acuerdo, la mezcla ecléctica de fragmentos heterogéneos o el dualismo del cuerpo y la mente. Deberíamos adoptar el término moderación en el sentido que le daba Montesquieu, la articulación de estos principios diferentes, en el que cada uno desempeña el papel de límite para los demás. De esta manera, no eliminamos las contradicciones a veces irresolubles de la condición humana. Esta iluminación múltiple permitiría reducir al mínimo las zonas de sombra en el complejo cuadro que representa la humanidad.

Desde una perspectiva radical de la Ilustración, se afirma la universalidad del género humano sin detenerse en la diversidad de las sociedades humanas. Si postulamos la identidad de los valores, o

ideales, a los que aspiran los seres humanos de todas las latitudes, nos vemos obligados a establecer jerarquías rígidas entre grupos o pueblos en función de si se acercan más o menos a este objetivo. Algunos representantes de la Ilustración, como Condorcet, afirman que los pueblos europeos, en concreto franceses e ingleses, están en la cima de la civilización. Están pues a un paso de creer que tienen el «deber de civilizar» a las razas inferiores, como creía a finales del siglo XIX Jules Ferry, el gran propulsor de la política colonial francesa. Un siglo después, pese al cambio de vocabulario, las potencias occidentales no abandonan esta línea cuando se consideran dotadas del «derecho de injerencia» o de la «responsabilidad de proteger» a los demás pueblos que sufren. Pero la sombra colonial en absoluto es inherente al pensamiento de la Ilustración, al que hubo que amputar una parte de sus tradiciones para ponerlo al servicio de este cometido. Cuando Montesquieu decide describir el sistema jurídico de todos los países, no pretende demostrar la superioridad absoluta de la legislación francesa. «No escribo para censurar lo establecido en cualquier otro país.» El mérito de Montesquieu, como de los muchos que se adentran en este camino, es considerar simultáneamente la unicidad de la civilización y la pluralidad de las culturas. La limitación recíproca que se imponen estas dos realidades incontestables forma parte de la tradición de la Ilustración moderada.

Desde una perspectiva radical, exaltan la autonomía de los pueblos (la soberanía) y de los individuos (las libertades), y consideran que lo que puede producir la voluntad humana no tiene límites. Se deshacen sin problemas de la doctrina cristiana del pecado original, que atribuía a la especie humana imperfecciones insuperables. Saint-Just, dirigente revolucionario, creyendo sacar las consecuencias últimas de los principios ilustrados, afirma ante la Asamblea constituyente: «Al legislador le corresponde convertir a los hombres en lo que quiere que sean». Empiezan a florecer nuevas versiones del milenarismo que se proponen instaurar el paraíso terrenal aquí y ahora. La utopía comunista quiere modelar un hombre nuevo y pueblos regenerados. En su nombre, se está dispuesto a eliminar a los que no acepten reeducarse. ¿Otra sombra de las Luces? Pero los pensadores del siglo XVIII no se reconocerían en estos cambios de la doctrina. Rechazan el fatalismo y la resignación que predica la Iglesia, pero no creen que el hombre

pueda alcanzar cualquier objetivo desplazando su voluntad. Montesquieu sabe que es ilusorio imaginar a los hombres liberados de sus pulsiones de poder, Hume recuerda que las pasiones dominan la razón, y Rousseau nunca olvida que los hombres no pueden prescindir del reconocimiento de los que los rodean y que están dispuestos a emplear la violencia para conseguirlo. Todos ellos saben que ningún ser humano puede despojarse totalmente de sus prejuicios, que el conocimiento también tiene límites y que el progreso social no es lineal, porque nuestras aspiraciones son múltiples.

Desde una perspectiva radical, como la luz natural es equivalente a la razón, esta debería reinar absolutamente sobre el comportamiento humano. Es una de las sombras que más se mencionan respecto de las Luces, que supuestamente pasan por alto las pulsiones inconscientes y los deseos ocultos que determinan nuestros actos. Pero este reproche es inmerecido, porque se confunde la razón como instrumento de análisis con la razón como objeto a analizar. Recurrir a argumentos racionales para explicar determinado comportamiento no significa que lo consideremos resultado directo de las decisiones que toman la razón y la voluntad. Los pensadores de la Ilustración lo dicen, y los escritores y los pintores lo muestran. La literatura representa a hombres que siguen siendo esclavos de sus pasiones y de sus sentidos, narra las exigencias de los cuerpos y la fuerza de la sexualidad. Los pintores no se limitan a ilustrar las virtudes y a estigmatizar los vicios, sino que muestran un interés nuevo por todas las formas de marginalidad y representan a locos, criminales y mendigos. Exploran las situaciones extremas: violencia, torturas y matanzas. Goya sabe que el sueño de la razón produce monstruos. En sus Desastres de la guerra ilumina otro ámbito que habría podido quedarse en la sombra. Muestra que el deseo de promover las Luces, del que se jacta el ejército napoleónico que ocupa España, puede volverse en contra de sí mismo, que se puede matar y torturar con la misma facilidad en nombre de los derechos del hombre que en nombre de Dios.

Las sombras de las Luces proceden de una forma de desmesura: una de sus exigencias se encuentra aislada e hipertrofiada, y las demás, que antes la moderaban, se descartan o se pasan por alto. Pero

despreciar las exigencias contradictorias y las dimensiones trágicas de la existencia humana supone ceguera y refuerza las tinieblas que nos rodean. La luz que procede de una única fuente arroja necesariamente muchas sombras. Pero las Luces permiten un pluralismo irreductible, y quizá ese es su legado más valioso.

Germaine Tillion y Lévi-Strauss, dos enfoques de las ciencias humanas

Artículo publicado en la revista Le Débat, n.º 188, 2016.

Germaine Tillion, que entró en el Panteón en 2015, es la primera etnóloga, la primera profesional de las ciencias humanas a la que se le concede este honor. Es cierto que fue también miembro de la Resistencia, y este aspecto de su vida fue el que básicamente motivó la decisión del presidente de la República, ya que a ella se unieron otras tres figuras de esta lucha. Pero no es menos cierto que su participación en la Resistencia, seguida de su encarcelamiento y su deportación a un campo de concentración, ocupó cinco años de su vida (1940-1945), mientras que su trabajo como etnóloga e historiadora se prolongó durante setenta años, desde sus primeros pasos en la profesión, en 1932, hasta el final de su vida, y que a lo largo de estos años publicó estudios que hoy vemos que defienden una concepción original de las ciencias humanas, cercana en determinados aspectos a las investigaciones contemporáneas. En cuanto a Claude Lévi-Strauss, desempeñó un papel importante en la historia de la etnología francesa del siglo XX y en la escena internacional de esta disciplina académica. También él reflexionó por extenso sobre la identidad de las ciencias humanas, pero llegó a conclusiones muy diferentes. Cierto que la obra de Lévi-Strauss, dedicada toda ella a su ámbito de estudio, es considerablemente más extensa que la de Germaine Tillion, que se «distrae» con otros compromisos, pero la proximidad de sus intereses permite esbozar una comparación entre ellos siguiendo el modelo de las «vidas paralelas».

En primer lugar, los dos etnólogos comparten la longevidad. Tillion nació en 1907, Lévi-Strauss en 1908, y ambos fallecen ciento un años después, ella en 2008, y él en 2009. Tras realizar diferentes estudios en la década de 1930, descubren a la vez los atractivos y las dificultades del ámbito etnográfico. Entre 1934 y 1940, Tillion

pasa tres años en el Aurés argelino; entre 1935 y 1939, Lévi-Strauss da clases en la Universidad de São Paulo y participa en investigaciones en Amazonia y en Mato Grosso, en Brasil. En la Segunda Guerra Mundial los caminos de los dos aprendices de etnólogo se bifurcan. La razón no tiene que ver con sus ideas políticas, ya que los dos rechazan la ideología nazi y la ocupación alemana. Pero su compromiso público adquiere formas muy diferentes.

UN PARAÍSO PROHIBIDO

Tras una breve movilización en 1939-1940, Lévi-Strauss consigue marcharse de Francia y se refugia en Nueva York. Da clases en la New School for Social Research, donde entabla amistad con Roman Jakobson, lo que resultará decisivo en el plano intelectual. La lingüística estructural, de la que Jakobson es uno de los promotores más activos, le aporta elementos teóricos de los que hasta ese momento carecía para llevar a cabo su trabajo sobre los sistemas de parentesco. Durante esta estancia participa en la fundación de un organismo francés, la École Libre des Hautes Études de Nueva York, lo que no le impide unirse también a la organización Francia Libre, fundada por De Gaulle, y más tarde a las Fuerzas Francesas Libres.

En un momento dado, a consecuencia de una propuesta de Jacques Soustelle, tiene que tomar una decisión. Soustelle es etnólogo, como él, y Lévi-Strauss lo conoció en el Museo del Hombre en la década de 1930. Es comisario de información de Francia Libre y, como representante de De Gaulle, ha facilitado la entrada de su colega en Estados Unidos. Hace un viaje a Nueva York y propone a Lévi-Strauss que se traslade con él a Londres para comprometerse activamente en la lucha contra la ocupación alemana. Lévi-Strauss rechaza la propuesta. «Deseaba estudiar, y pronto sentí deseos de escribir», dice en sus entrevistas con Didier Eribon. En consecuencia, su compromiso político «se desvanece». Se limita a participar como locutor en los programas de radio que emite The Voice of America. El Desembarco le conmueve profundamente, pero sus prioridades son otras. Después de la guerra vuelve a Francia,

pero se las arregla para volver a Nueva York, donde ocupa el puesto de consejero cultural en la embajada de Francia. Como él mismo explica, lo que le atrae no es la carrera diplomática: «Necesitaba las bibliotecas estadounidenses».[1] Durante estos años empieza a escribir su primera gran obra de etnología, dedicada a los sistemas de parentesco.

Tillion no se marcha de su país y no tarda en unirse a la Resistencia, más concretamente a lo que después ella misma llamará la «red del Museo del Hombre». En estas nuevas circunstancias no deja de descubrir facetas de la naturaleza humana que antes no conocía. En Ravensbrück, adonde es deportada, observa una sociedad cuyas normas le son más ajenas que las que regían la vida de los campesinos argelinos. Para protegerse de ellas emprende una especie de investigación etnológica sobre el universo de los campos de concentración.

Después de la guerra, ambos retoman su actividad científica. Lévi-Strauss publica en 1949 Las estructuras elementales del parentesco, libro que lo catapulta a la primera línea de los etnólogos (o antropólogos) franceses. En varias intervenciones programáticas que escribe después de esta gran obra, y que reunirá en 1958 en un volumen titulado Antropología estructural, anuncia la novedad del proyecto y presenta sus puntos de vista sobre la evolución metodológica de su disciplina. Para empezar, constata que «durante uno o dos siglos, las ciencias humanas y sociales se han resignado a contemplar el ámbito de las ciencias exactas y naturales como un paraíso al que jamás podrían acceder». Pero también le da la sensación de que se abre un nuevo periodo, de vivir «en el momento en que la antropología está más cerca que nunca de convertirse en una auténtica ciencia».[2] Según él, la lingüística estructural, encarnada por Jakobson, muestra de manera ejemplar este camino de transformación. La lingüística estructural puede presumir de un rigor en sus análisis que la convierte en una ciencia piloto, un ejemplo que las demás ciencias humanas deben seguir. «Nos gustaría conocer los secretos del éxito de los lingüistas. ¿No podríamos también nosotros…?»[3] Lévi-Strauss sugiere que esas otras disciplinas se inscriben en el marco de una semiología general, porque estudian todos los hechos sociales como sistemas de signos.

Cuando enumera las «misiones propias de la antropología», Lévi-Strauss coloca en primer lugar la objetividad del científico. Encontramos una de las primeras menciones de este tema en su «Introducción a la obra de Marcel Mauss». En la investigación científica hay que apelar «a la capacidad del sujeto de objetivarse indefinidamente, es decir, de proyectarse fuera de las fracciones siempre decrecientes de sí mismo (sin llegar a abolirse como sujeto)». El paréntesis expresa una reserva en cuanto a la posibilidad de que el etnólogo neutralice totalmente su subjetividad, aunque el objetivo de su trabajo es intentar «abolirse como sujeto».

En los años siguientes ya no será tan prudente. «La primera aspiración de la antropología es alcanzar la objetividad, inculcar el gusto por ella y enseñar sus métodos.» Debe hacerse todo lo posible para eliminar no solo los propios juicios de valor, sino también los conceptos con los que se suele pensar el mundo. Se aspira a encontrar «una formulación válida no solo para un observador honesto y objetivo, sino también para todos los observadores posibles».[4] El problema fundamental de las ciencias humanas y sociales, a diferencia de las ciencias naturales, es que el observador y el objeto de su observación son de la misma naturaleza: seres humanos hechos de la misma pasta. Y como, en lo humano, el observador se interesa ante todo por representaciones que no pueden captarse directamente, surge la maldita subjetividad, tanto la de la persona observada como la del observador. Este trabajo profiláctico, descartar la subjetividad del observador, se inscribe en una iniciativa más amplia por parte de Lévi-Strauss, eliminar el sujeto, ese niño mimado al que la filosofía occidental ha concedido un lugar desmesurado. Como es preciso luchar «para resolver el problema de la objetividad», Lévi-Strauss se alegra de la situación de ese momento: «La antropología empieza a decantarse por las matemáticas y la lógica simbólica».[5]

Lo explica con más detalle en uno de los capítulos de conclusión de Tristes trópicos, titulado «Un vasito de ron» (escribe el libro en 1954-1955). Piensa que el problema de la indispensable objetividad se plantea de diferente manera según si se estudia la propia sociedad o una sociedad extranjera. En el primer caso, la objetividad del estudioso es imposible, porque no puede evitar

tomar partido y juzgar. Pero en las demás sociedades, la objetividad está al alcance de la mano. La «mirada alejada», como la calificará más adelante, procede de que, en el ejercicio de su profesión, el etnólogo, «que ya no es agente, sino espectador», puede dedicarse tanto a la «reflexión intelectual» como a la «contemplación estética». La pertenencia a determinada sociedad le suscita inevitablemente una «inquietud moral» incompatible con la imparcialidad exigida, mientras que la objetividad, imposible en este primer caso, le es «graciosamente concedida» en el segundo, cuando la mente está liberada de toda interferencia moral.

El etnólogo al que menciona Lévi-Strauss se enfrenta a un dilema irresoluble entre acción y conocimiento. Si toma partido y juzga, renuncia al conocimiento objetivo (a la ciencia). Si se limita a conocer sin juzgar, renuncia a la acción. «Si actuamos en nuestra sociedad, nos privamos de entender las demás, pero si queremos entenderlo todo, renunciamos a cambiar nada.»[6] La ciencia se define aquí por la objetividad del conocimiento, la acción siempre supone tomar partido. «Su papel [el del etnólogo] será solo entender a los demás, pero no puede actuar en su nombre.»[7] En uno de sus últimos libros, Lévi-Strauss reitera esta idea de incompatibilidad: alternar la acción y el conocimiento nos convierte a todos en esquizofrénicos en potencia. «El científico encuentra su higiene intelectual y moral en la gestión lúcida de esta esquizofrenia.»[8]

En su trabajo sobre los mitos, Lévi-Strauss aceptará otorgar una particularidad al discurso que los menciona, pero esta particularidad no tiene que ver con una presencia mayor, y menos aún inevitable, del sujeto que conoce. Concibe dos modelos de discurso de conocimiento, que siempre es objetivo: la argumentación lógica y el relato impregnado de metáforas. Además, estos dos modelos tienen que ver no solo con el discurso del etnólogo, sino también con el del físico. Cada vez que este último se dirige a personas que no son físicas, para que lo entiendan tiene que recurrir a la narración y a las imágenes metafóricas. Sin embargo, este recurso no implica ningún compromiso con la subjetividad. Si en esta perspectiva se produce una interferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, procede de una sumisión interna a las formas del mundo, no de la influencia del sujeto etnólogo sobre el mundo que

estudia. «La consistencia del yo [...] no resiste su aplicación continua al mismo objeto que lo invade por completo.»[9] Si hay influencia, es porque Lévi-Strauss se ha vuelto un poco indio, no porque el individuo Lévi-Strauss haya influido en la descripción de los indios. Pero Lévi-Strauss no está abierto a cualquier influencia. Se describe a sí mismo como «una persona sin la más mínima inquietud religiosa».[10]

Tristes trópicos es el libro más personal de Lévi-Strauss, que no forma parte de la vertiente científica del autor. Lo escribió durante un periodo de amargura respecto de la institución universitaria, después de que se rechazara su candidatura al Collège de France. Eso no quiere decir que el autor muestre en este libro su subjetividad. Como dice al final de la obra: «El yo no solo es odioso, sino que no tiene cabida entre nosotros y la nada».[11] Desde la primera página nos advierte que no se dedicará a comentar su propia experiencia, que no tiene ningún interés. Relatará los resultados de sus viajes de observación, y el centro de atención será el objeto a conocer, no el sujeto que conoce; y en este objeto lo que le interesa no son los individuos, intermediarios o informadores. «La aventura no tiene cabida en la profesión de etnógrafo, solo es una limitación de la misma.» Los esfuerzos «para alcanzar el objeto de nuestros estudios», es decir, la sociedad indígena, deben considerarse «el aspecto negativo de nuestro oficio».[12] Es como si Lévi-Strauss hubiera convertido una elección personal en regla metodológica y hubiera excluido la subjetividad tanto de su objeto de estudio como de su método de conocimiento. Resulta tentador comparar esta actitud con la admiración que siente en ese momento por Roman Jakobson, cuya actitud comunicativa y directa respondía a un ideal muy diferente.

La mejor manera de eliminar la subjetividad del estudioso en la descripción de su trabajo es recurrir al lenguaje matemático. La lingüística pudo iniciar este giro inspirándose en la nueva teoría de la información y de la cibernética, promovida por Norbert Wiener. El ideal de las ciencias humanas y sociales será también la progresiva matematización. La ventaja del lenguaje, objeto de estudio de los lingüistas, es que es «apto para satisfacer las exigencias del matemático»,[13] por eso «reúne»[14] las condiciones para un estudio verdaderamente científico. Las matemáticas en las que piensa Lévi-Strauss no tienen tanto que ver con la medición de las cantidades, papel reservado a la estadística, cuanto con la

estructura cualitativa. Resultan ser especialmente útiles para desarrollos recientes en ámbitos como la «lógica matemática, la teoría de conjuntos, la teoría de grupos y la topología».[15] El etnólogo entrevé esta posibilidad desde su trabajo sobre las estructuras del parentesco, y en ese momento cuenta con los consejos de André Weil, gran matemático. Después, respecto del análisis de los mitos, se alegra al ver que los esquemas a los que llega suscitan el interés de otros matemáticos. Pero aunque a veces utiliza notaciones matemáticas (recordemos la fórmula que resume la estructura del mito), Lévi-Strauss nunca pretendió hacer una obra matemática. El papel de esas fórmulas es ilustrar, no son elementos de una demostración.

En resumen, las ciencias humanas deben ser como las demás ciencias, para ello deben desembarazarse de las huellas de subjetividad que seguimos encontrando en ellas, y la mejor manera de alcanzar este objetivo es asumir el ideal matemático, siguiendo el camino que ya ha tomado la más meritoria de ellas, la lingüística.

En muy pocas ocasiones, Lévi-Strauss concibe las ciencias humanas no como ciencias iguales a las demás, que estarían aún en sus inicios, sino como una actividad diferente de la mente humana. En 1964 escribe que pueden aportarnos «cierta forma de sabiduría que nos permite actuar menos mal porque entendemos un poco mejor, pero sin poder diferenciar exactamente qué debemos a un aspecto o a otro», la descripción o la evaluación. Este camino hacia la integración del conocimiento y de la acción apenas entrevista se cierra unos años después. Ya no lo menciona si no es para desacreditarlo. Ahora lo describe como «búsqueda de una sabiduría dudosa».[16] Es cierto que en los muchos textos de Lévi-Strauss buscaríamos en vano lecciones de vida, páginas que se presenten como una cierta sabiduría humana. Prefiere limitarse a adquirir conocimientos. Si queremos elogiar su trabajo, los términos que se nos pasan por la cabeza son: fuegos artificiales, brillantez y virtuosismo.

La consecuencia de este apego exclusivo al conocimiento es cierta dureza de Lévi-Strauss en la manera de tratar a sus adversarios científicos. No se limita a refutarlos, sino que los desprecia profundamente. Cuando responde a sus críticas, las frases son

cortantes. «Razonar como lo hacen los señores Revel y Rodinson supondría entregar las ciencias humanas al oscurantismo.»[17] Su réplica a Roger Caillois, en 1955, es aún más brusca: «El señor Caillois, prelógico en dirección contraria, aún no ha llegado a Aristóteles. No conoce las reglas del tercero excluido [...] No debe confundirse la parte con el todo». Veinte años después, al recibirlo en la Academia francesa, Caillois le recuerda la violencia de sus palabras: «Me contestó usted en un tono, con una soltura, una vehemencia y empleando modos polémicos tan poco frecuentes en las controversias de ideas que en aquella época me quedé atónito».

Pero los modales de Lévi-Strauss no han cambiado en la época en la que se consagra académicamente, como pone de manifiesto el final de El hombre desnudo (1971), dedicado en buena medida a refutar las críticas que suscitaron los anteriores volúmenes de las Mitológicas, críticas en las que no podemos decir que Lévi-Strauss descubra una alteridad digna de atención. Las considera una «impostura» que no merece la menor indulgencia,[18] estas objeciones son «tan pobres que sería descortés nombrar a sus autores»[19] (efectivamente, Lévi-Strauss no cita los nombres de los que le llevan la contraria), califica como «indigentes»[20] los intentos de mostrar que se contradice, «somos testigos de la total ignorancia de las cosas que imprudentemente se pretenden zanjar»,[21] no son más que «reproches mentirosos»,[22] «simplezas y tópicos», los críticos son «incapaces por ignorancia de reconocer estos problemas»,[23] debido al «desenfreno sentimental alimentado por conocimientos sumarios y mal digeridos».[24] Ya sean filósofos, literatos o sociólogos, los autores que han expresado reservas o críticas sobre sus tesis han actuado así por ignorancia o por estupidez. Estos «otros» no merecen su atención.

LAS CLASES «HUMANISTAS»

Desde que establece su ámbito de estudio, a mediados de la década de 1930, Germaine Tillion reflexiona sobre cómo debe llevar a cabo sus investigaciones. De joven está convencida de que su trabajo debe ser lo más científico posible. «Al abordar África, a menudo

había imaginado las ciencias humanas como una especie de química en la que la etnología debe abstenerse de alterar los precipitados minerales. Por suerte, la simpatía me obligaba a veces a no respetar mis teorías.» Por lo tanto, el punto de partida de Tillion coincide con el punto de llegada de Lévi-Strauss, pero ella se aleja de él progresivamente. «Muy ingenuamente, estaba decidida a reaccionar contra el carácter aproximativo de las ciencias que llamamos humanas. Nada de incertidumbre y nada de relatividad», recuerda más tarde. Sin embargo, su impulso se detiene. Está convencida de que las medidas rigurosas son útiles, pero a la vez cree que «incluso las estadísticas exactas omiten elementos fundamentales». Aun así, empieza a escribir una tesis que se ajusta a la mentalidad de su época, el estudio «total» de una tribu berebere. Al volver a Francia sigue trabajando en el tema, aunque ya se ha unido a la Resistencia. Consigue incluso terminar los aspectos más destacados de este trabajo mientras está encerrada en una cárcel francesa, entre agosto de 1942 y octubre de 1943. Pero el campo de Ravensbrück, adonde la deportan a continuación, hace imposible que continúe con esta obra, y la tesis casi terminada desaparecerá sin dejar rastro. Aquí Tillion lleva a cabo una especie de trabajo etnológico que intenta describir la sociedad del campo de concentración. Una vez adquirido este conocimiento, decide compartirlo con las demás detenidas, sus compañeras de infortunio. Varias de ellas recuerdan después lo mucho que esas lecciones lúcidas sobre el funcionamiento del campo les ayudaron a superar su dureza.

Cuando, al final de la Segunda Guerra Mundial, Tillion vuelve a Francia, tras haber soportado los años de Resistencia, de cárcel y de deportación, le cuesta volver al trabajo etnológico. Pero en 1946 el instituto británico que había financiado sus dos primeras estancias le pide un informe sobre los resultados de su investigación, porque no quiere haber gastado dinero en vano. A Tillion le cuesta mucho retomar ese trabajo, que tras las experiencias que acaba de vivir le parece irreal, aunque lo consigue. Pero le espera una sorpresa. «En la última fase, cuando quise hacer balance de mi investigación, los hilos se enredaron. En una mano, el hilo de la observación científica, que cree ser objetiva; en la otra, el conocimiento vivido y apasionado de las personas y las situaciones.»[25] Pero no solo estos dos conocimientos son igualmente reales, sino que Tillion descubre además que el segundo influye en el primero. Entre 1940 y 1946 no

ha recopilado información sobre los chaouis de Aurés, pero se da cuenta de que ya no los entiende de la misma manera. Los que han cambiado no han sido ellos, sino ella. La experiencia en el campo de concentración la ha cambiado, y por eso ve con otros ojos la sociedad que es objeto de su estudio. Cito un ejemplo que da ella misma de esta visión alterada: «Cierto, había entendido instintivamente el pudor que rodeaba todos los ritos de la alimentación en estos países donde el hambre es crónica. Los había sentido instintivamente, incluso los había adoptado con naturalidad, pero no los entendí de verdad hasta que, en el amanecer helado, vi a fantasmas tambaleantes girándose todos a la vez para no encontrar la mirada de otro fantasma que se había aislado de los demás y mordisqueaba algo en la oscuridad, mientras en el silencio, ahora total, ya solo oíamos el enorme ruido de los dientes chirriando sobre algo, los labios chupando algo, la saliva mojando algo y la glotis tensándose y destensándose para tragar algo».[26]

Tillion describe el trabajo de conocimiento, que vuelve a empezar una y otra vez, como un vaivén entre dos procesos distintos. Por una parte, la adquisición de la propia experiencia. «Solo hay una experiencia válida para cada uno de nosotros, la que hemos sentido en nuestros nervios y en nuestros huesos.»[27] Por otra parte, la construcción de los demás. «Desde la experiencia más banal que todo ser humano conoce o cree conocer –el hambre– hasta la experiencia más elevada –la de esos conflictos desgarradores en los que una personalidad se afirma o se destruye–, nada, absolutamente nada se inventa.»[28] Para explicar su imbricación, recurre a una analogía: «Toda la mecánica de nuestra erudición se asemeja a las notas de una partitura musical, y nuestra experiencia humana es el rango de sonido sin el cual la partitura quedará muda. ¿Cuántos historiadores, psicólogos y etnólogos –los especialistas del hombre–, cuando reúnen sus fichas, parecen un sordo de nacimiento copiando los sostenidos y los bemoles de una sonata?».[29]

Tillion concluye: «Para hacer discursos sobre ciencias humanas no basta la erudición, y una experiencia vivida, profunda y diversa es el sustrato indispensable del conocimiento auténtico de nuestra especie [...] los acontecimientos vividos son la clave de los acontecimientos observados».[30] Por lo tanto, el conocimiento en

este ámbito comporta necesariamente dos vertientes. En una pretendemos aprender y acumular información, su ideal es la exactitud, y su marco, la erudición. En el otro, intentamos entender seleccionando, combinando y jerarquizando esta información, y aspiramos a un ideal de profundidad. «¿Y quién guiará esta clasificación?», se pregunta Tillion. Y contesta: «Solo las experiencias adquiridas de forma exclusiva».[31] Por una parte, coleccionamos hechos; por la otra, buscamos el sentido y las causas. Por grandes que sean sus esfuerzos y su erudición, un etnólogo, un psicólogo o un historiador con una experiencia personal pobre solo podrá realizar un trabajo de conocimiento mediocre.

Tillion entendió esta dualidad del trabajo en ciencias humanas desde 1946-1947, cuando escribía su informe para el instituto de Londres. Sin embargo, sabe lo que se espera de ella, «un informe para una revista científica internacional».[32] Intenta eliminar de su texto todas las conclusiones sobre la inevitable subjetividad del etnólogo, pero no lo consigue del todo. El resultado es que no publican su informe.

Unos años después pasa por un segundo periodo de compromiso activo en la vida pública de su país, la guerra de Argelia, a partir de 1954. Cuando empieza a salir de él, tras su elección como directora de estudios de la École Pratique des Hautes Études, en 1958 (año en el que De Gaulle vuelve al poder y Lévi-Strauss publica su Antropología estructural), Tillion retoma el tema que había abandonado, el método de trabajo en etnología. A principios de la década de 1960 empieza a escribir una obra titulada Apprentissages en sciences humaines, que adquiriría la forma de un relato autobiográfico. Debe incluir al menos dos partes. En la primera cuenta su experiencia in situ, en Argelia, durante la década de 1930; en la segunda describe su vivencia en la Resistencia y en la deportación. Este segundo aprendizaje es tan indispensable en su formación como el primero. «Entonces, y solo entonces, recuperé mis clases “humanistas” y aprendí sobre el crimen y los criminales, el sufrimiento y los que sufren, la cobardía y los cobardes, sobre el miedo, el hambre, el pánico y el odio, cosas sin las que no tenemos la clave de lo humano.»[33]

Una «ciencia humana» que excluye de su ámbito las experiencias de

los «científicos» corre el riesgo de producir resultados inútiles. «Quiero señalar que los informes "científicos" –es decir, basados en la observación de los demás– son falsos y ficticios. Para conocer a una población hay que "vivirla" y "observarla". Por eso los que viven deben aprender a observar, o los que observan deben aprender a vivir, como se prefiera.»[34] En lugar de intentar liberarse de las inquietudes morales o religiosas, Tillion las considerará instrumento indispensable para entender a los demás.

Pero se da cuenta de que, en esta primera mitad de la década de 1960, los vientos no soplan en la dirección que ha elegido. En esos momentos no se admite la parte subjetiva de todo trabajo en ciencias humanas. Se prefiere la objetividad. Se prefiere centrar la atención en las matemáticas, no en la autobiografía. Tillion abandona su proyecto de escribir un libro teórico sobre la metodología de las ciencias humanas y se dedica a trabajar en temas concretos. Sin embargo, adopta un nuevo punto de vista en las obras fundamentales que escribirá en los años siguientes, tanto sobre etnología (Le Harem et les cousins y Il était une fois l'ethnographie), como de historia (Les Ennemis complémentaires: guerre d'Algérie y Ravensbrück). Ya no se oculta la presencia de la autora. Tillion nos aclara las razones que la llevaron a adoptar determinada posición y mezcla informaciones fácticas sobre el mundo con relatos de su propia experiencia.

En un capítulo de Ravensbrück, cuya primera edición (de 1973) es diez años posterior al proyecto que abandonó, titulado «Compromiso e imparcialidad», retoma el tema de la interacción de elementos subjetivos y objetivos en el trabajo de conocimiento, y da la impresión de que antes de escribirlo leyó los razonamientos de Lévi-Strauss sobre la necesaria imparcialidad del científico. Tillion afirma de entrada que «posicionarse» no solo no es un inconveniente a eliminar, sino que es una característica fundamental de toda experiencia humana. «Es inconcebible vivir y actuar sin posicionarse. La vida son solo opciones, y cuanto menos evidentes son, más nos confunden. Todos, en la medida en que existimos, no solo nos posicionamos, sino que optamos constantemente por personas, acciones, explicaciones de las personas y las acciones, y nos situamos respecto de esta inmensa red de acontecimientos y de secuencias que teje la historia.»[35]

Además, el historiador puede neutralizar su posicionamiento sin renunciar a participar en la experiencia de los demás. Tillion concluye: «Naturalmente, el "posicionamiento" quedará en el ámbito de las interpretaciones, de donde es difícil sacarlo, pero la ausencia total de "participación" afectiva en un acontecimiento es un elemento de incomprensión casi radical. Entre el posicionamiento y la incomprensión, la puerta es estrecha, pero esta estrechez forma parte del problema histórico, incluso sencillamente del problema humano».[36] En este ámbito, la desaparición de la subjetividad es una ilusión, tan nefasta como la que negara la pertinencia de la observación. Es mejor mantener la lucidez sobre la naturaleza del trabajo que hemos emprendido.

Hay que insistir en que Tillion no sugiere que haya que sustituir la observación de una población, la investigación en los archivos y la erudición por la autobiografía del investigador. Lo que defiende no es sustituirlos, sino equilibrarlos. Ella misma revisa casi todas sus obras años después de haberse publicado porque entretanto ha consultado otras fuentes y recogido nuevos datos. Por ejemplo, sobre el campo al que fue deportada, publica un texto inicial titulado «À la recherche de la vérité» en el volumen colectivo Ravensbrück, en 1946, que es básicamente un testimonio y una transcripción de las informaciones recogidas mientras estaba en el campo. En 1973 aparece otra versión, titulada Ravensbrück, totalmente corregida y ampliada con recuerdos personales e informaciones que ha encontrado en otros autores. Por último, en 1988 aparece una tercera versión con el mismo título, también ampliada gracias a nuevas lecturas. L'Algérie en 1956, que presenta a sus compañeros de deportación ese mismo año, se convierte al año siguiente, tras haberlo ampliado, en L'Algérie en 1957, y en 1960 pasa a ser L'Afrique bascule vers l'avenir, versión de nuevo modificada; por último, en 1999 aparece la última versión, con el mismo título, un texto considerablemente ampliado. El texto de Les Ennemis complémentaires de 1960 duplica la cantidad de páginas en la segunda edición, de 2005. Il était une fois l'ethnographie no se publica hasta 2000, pero los materiales en los que se basa datan de la década de 1930, materiales que ha vuelto a analizar y pensar en muchas ocasiones. Le Harem et les cousins, de 1966, incluye un nuevo prólogo en 1974… Todas estas reescrituras ponen de manifiesto la preocupación que caracteriza el trabajo de Tillion,

ofrecer una información lo más completa y fiable posible. Pero esta preocupación va también acompañada del recuerdo de la experiencia que ha vivido la autora de estos trabajos, que ofrece al lector una clave de interpretación.

Encontramos la misma complementariedad entre el testimonio de los participantes en un acontecimiento, donde este aparece refractado por la subjetividad del que lo ha vivido, y el trabajo del historiador, que reúne todas las informaciones disponibles e intenta neutralizar su propia subjetividad. En la introducción de la obra que abandona sobre el aprendizaje de las ciencias humanas, Tillion escribe: «Como todos los dramas de este mundo, entender el drama argelino exigía conjugar la gran luz blanca de la investigación histórica, que ilumina por todas partes los relieves y los colores, con el rayo oscuro de la experiencia, que traspasa el grosor de la materia. No solo la razón, no solo la pasión, sino ambas juntas, uniendo sus claridades insuficientes».[37] La práctica de Tillion no ilustra la elección de una vertiente y la exclusión de la otra, la subjetividad en detrimento de la objetividad, o a la inversa, sino la indispensable articulación de ambas.

LOS CAMPUS Y LOS CAMPOS

¿Cómo nuestros dos etnólogos pasaron de la proximidad que caracteriza sus puntos de partida a la disparidad que observamos en sus posiciones veinticinco años después? Si seguimos la intuición de Tillion, la razón de este alejamiento hay que buscarla en las diferentes experiencias que vivieron en la época de la Segunda Guerra Mundial, la vida universitaria en Estados Unidos en el caso de Lévi-Strauss, y las «clases humanistas» en el campo de concentración alemán en el caso de Tillion. Los dos volvieron con ideas también opuestas, la eliminación de toda subjetividad en el primer caso, y la preocupación por reservar a la subjetividad un lugar irreductible en el segundo. Por lo tanto, su carrera en estos años confirma la hipótesis de Tillion: en ciencias humanas, los resultados de la investigación dependen en buena medida de las experiencias del sujeto que investiga. La persona que ha pasado por

la escuela de Ravensbrück no puede llegar a la misma concepción de la ciencia que quien la ha adquirido en los bancos del campus de una universidad estadounidense.

Y las ideas de uno y otra sobre el papel de la etnología son irreconciliables. Cuando, años después, el periodista pregunta a Lévi-Strauss si la etnología puede servir, este le contesta: «No digo que no pueda servir. Pero no es lo que yo le pido ni lo que me satisface».[38] Unos años antes, Tillion, a la luz de su investigación etnográfica en Ravensbrück, escribía sobre su regreso a Argelia en 1954 (donde su camino se cruza con el de Jacques Soustelle, que se ha convertido en gobernador general): «Por mi parte, consideraba que las obligaciones de mi profesión podían compararse con las de los abogados, con la diferencia de que me obligaba a defender a una población, no a una persona. Así que no se me pasó por la cabeza rechazar la propuesta que me habían hecho y, llena de civismo, hice la maleta».[39] El estilo de los estudios que realizan los dos etnólogos ilustra esta diferencia: Lévi-Strauss se dirige (salvo en Tristes trópicos) a sus colegas universitarios, y Tillion adopta un estilo mucho más literario y escribe para el lector general.

Las intervenciones públicas de Tillion aluden a principios relacionados con los que aborda en el ámbito de las ciencias humanas. Sus primeros pasos en la Resistencia muestran ya su preocupación por no identificar a los individuos con la categoría que sirve para calificarlos en un momento dado. En el primer folleto que destina a la prensa clandestina pide a sus compañeros que luchen sin descanso contra el invasor, pero añade otra exigencia: «Desconfiar [...] del odio».[40] Si no reducimos la persona (del enemigo) a su función, podemos luchar contra ella sin odiarla. Tillion vuelve a encontrar la misma diferencia una vez encarcelada. Descubre con sorpresa que haber sido apartada de la lucha activa cotidiana tiene también un efecto positivo, porque ya no es presa del odio a los ocupantes. Las prisioneras están supervisadas por vigilantes alemanas, que no han perdido sus demás características humanas, pueden sentir empatía o incluso simpatía por las prisioneras. Al volver a Alemania después de la guerra para asistir al juicio de los vigilantes de Ravensbrück, grupo humano mucho más depravado y agresivo que las vigilantes de Fresnes, Tillion descubre, y sufre por ello, que la condena total de sus actos no le

impide sentir cierta lástima por las personas, ahora también ellas encarceladas y asustadas. Se da cuenta de que, como dicen los cristianos, podemos condenar el pecado y perdonar al pecador, o en términos laicos, «diferenciar el delito del delincuente»,[41] ser despiadado con el primero y clemente con el segundo. Incluso vuelve a Alemania para testificar como defensa en otro juicio a vigilantes de Ravensbrück acusadas de crímenes que no habían cometido.

Esta decisión de Tillion se afirmará con más fuerza aún en su segunda gran incursión en la vida pública, durante la guerra de Argelia. Mientras que desde el principio de la Segunda Guerra Mundial se une sin dudarlo al bando de la Resistencia francesa, en 1954 se ve ante un dilema que la paraliza y la desgarra, porque tiene que decidir entre su patriotismo y su profunda simpatía por el pueblo argelino desde sus años de trabajo en Argelia. Se niega a matar uno para salvar el otro, pero ¿qué más puede hacer? Su respuesta es ayudar a los que sufren, sean del bando que sean, proteger y salvar vidas.

En los años siguientes –que abarcan cuatro décadas–, Tillion no deja de implicarse en la vida pública de su país, no firmando gran cantidad de peticiones, sino ocupándose siempre de cuestiones concretas: las condiciones de los prisioneros, las formas modernas de esclavitud, la situación de las mujeres en el mundo mediterráneo, la denuncia de la tortura, el destino de los sin papeles…, y se convierte así en abogada del género humano. Reducir al individuo a una de las categorías que lo engloban –pueblo, etnia, clase, raza, religión, sexo– es un paso para ponerlo en peligro. También aquí hay que mantener la doble mirada, la mirada sobre nuestras múltiples afiliaciones (esta persona es una mujer, musulmana, chaoui, campesina) y la mirada sobre la persona individual. Aquellos a los que no reconocemos como seres tan únicos y completos como nosotros corren el peligro de convertirse en víctimas de purgas posteriores, ser sometidos a la esclavitud o ser reducidos al papel de enemigo a eliminar.

El método científico de Germaine Tillion reúne pues los principios de su ética: se niega a pasar por alto a las personas y a preferir las abstracciones. Pero esta opción no forma parte de la mentalidad de

su tiempo (la década de 1960), ni en ciencias humanas ni en política. En ese momento, unos prefieren defender «la patria del socialismo», la gloriosa Unión Soviética, en lugar de intentar que se abran las puertas de los campos que siguen activos, y defienden el compromiso político en favor de una doctrina (Sartre). Otros centran su atención en las estructuras, no en los seres humanos, ya sean observados u observadores (Lévi-Strauss). En esos años, los dos proyectos parecen antitéticos. Los decepcionados del filocomunismo se refugian en lo que consideran neutralidad ideológica del estructuralismo. En realidad, estas posiciones antagónicas tienen una base común: persiguiendo su ideal (la ciencia, el progreso social), sus partidarios han perdido de vista la consciencia y la experiencia de los hombres.

1. Didier Eribon y Claude Lévi-Strauss, De près et de loin, París, Odile Jacob, 1998, p. 71. [Trad. esp.: De cerca y de lejos, Madrid, Alianza, 1990.]

2. Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, París, Plon, 1958, pp. 350-351. [Trad. esp.: Antropología estructural, Barcelona, Paidós, 1995.]

3. Ibid., p. 79.

4. Ibid., p. 398.

5. Ibid., p. 403.

6. Claude Lévi-Strauss, Tristes Tropiques, París, Plon, 1955, p. 461.

[Trad. esp.: Tristes trópicos, Barcelona, Paidós, 1997.]

7. Ibid.

8. Claude Lévi-Strauss, Histoire de Lynx, París, Plon, 1991, p. 288. [Trad. esp.: Historia de lince, Barcelona, Anagrama, 1992.]

9. Claude Lévi-Strauss, Mythologiques, vol. IV: L'Homme nu, París, Plon, 1971, p. 559. [Trad. esp.: Mitológicas IV: El hombre desnudo, México, Siglo XXI, 1976.]

10. Ibid., p. 615.

11. Claude Lévi-Strauss, Tristes Tropiques, op. cit., p. 496.

12. Ibid., p. 9.

13. Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, op. cit., p. 65.

14. Ibid., p. 64.

15. Ibid., p. 310.

16. Claude Lévi-Strauss, Mythologiques, vol. IV: L'Homme nu, op. cit., p. 574.

17. Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, op. cit., p. 375.

18. Claude Lévi-Strauss, Mythologiques, vol. IV: L'Homme nu, op. cit., p. 563.

19. Ibid., p. 564.

20. Ibid., p. 565.

21. Ibid., p. 567.

22. Ibid., p. 571.

23. Ibid., p. 572.

24. Ibid., p. 573.

25. Germaine Tillion, Fragments de vie, op. cit., p. 276.

26. Ibid., pp. 49-50.

27. Germaine Tillion, «Vivre pour comprendre», Le Monde Diplomatique, abril de 2009, p. 3.

28. Ibid.

29. Ibid.

30. Germaine Tillion, Fragments de vie, op. cit., p. 276.

31. Ibid., p. 48.

32. Ibid., p. 277.

33. Ibid., p. 179.

34. Ibid.

35. Germaine Tillion, Ravensbrück, París, Seuil, 1988, p. 306.

36. Germaine Tillion, Fragments de vie, op. cit., pp. 256-257.

37. Ibid., p. 44.

38. Didier Eribon y Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 99.

39. Germaine Tillion, L'Afrique bascule vers l'avenir, París, Tiresias, 1996, pp. 18-19.

40. Germaine Tillion, Combats de guerre et de paix, París, Seuil, 2007, p. 80.

41. Ibid., p. 51.

Las ciencias humanas: una mala política en el CNRS

Artículo publicado en Le Monde el 8 de octubre de 2002.

En la tranquilidad del verano me llegó, como a todos mis colegas, el número 64 de una publicación interna del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), el boletín informativo de nuestro sector, llamado Sciences de l'homme et de la société. El número empieza con un editorial del nuevo director del departamento que reúne estas ciencias, el señor Jean-Marie Hombert. Este texto, que condensa en varias páginas la orientación que el CNRS, primer organismo francés de investigación, da a las ciencias humanas y sociales, no expresa una posición personal. Hace ya años que se afirman los mismos objetivos, sea cual sea la identidad de los administradores o la ideología política de los gobiernos. Lo que justifica aún más que demos la voz de alarma. Esta política, que afecta directamente al personal del CNRS e indirectamente a toda la investigación en Francia, lleva a un callejón sin salida.

Para incentivar los estudios en este ámbito y para «aumentar la visibilidad de la producción científica francesa en ciencias humanas y sociales», la dirección del CNRS recomienda en primer lugar intensificar la vida colectiva de los investigadores: «Como en las demás ciencias, ya no hay razones para que el trabajo se lleve a cabo de forma aislada, incluso en soledad». Por esta razón se pedirán más créditos para acondicionar lugares de trabajo colectivos, en los que podrá desarrollarse una nueva «vida de laboratorio», caracterizada por la «presencia cotidiana de los investigadores, los profesores-investigadores y los doctorandos en sus lugares de trabajo», más allá de los «horarios de acceso restrictivos» vigentes hasta ahora. Se eliminarán las formaciones que no incentiven esta nueva vida, y se favorecerán las que contribuyan a «desarrollar la investigación colectiva». Serán también estas las que se beneficiarán de la ayuda del personal técnico («ingenieros, técnicos y administrativos», en la jerga del

CNRS). Para difundir los resultados de su trabajo, actualmente poco cuantificables, por desgracia, se pedirá a los investigadores que publiquen más en revistas y que «pasen al medio digital».

En cuanto al contenido de la investigación, se mejorará gracias a dos soluciones: la «interdisciplinariedad» y la «modelización». La primera significa mayor comunicación entre los diferentes departamentos del CNRS; la segunda, mayor formalización de los resultados obtenidos y la «circulación» de los modelos abstractos.

Esta política pone de manifiesto una concepción muy extraña de lo que supone la investigación en ciencias humanas y sociales. ¿Qué puede aportar el aumento de la vida colectiva? Esta facilita la acumulación de información, tanto en papel (libros y revistas) como en pantalla. El intercambio entre colegas incita a plantear nuevas preguntas. Pero eso son aspectos previos indispensables, no la investigación en sí. Una vez avanzada la investigación, es bueno someter los resultados al análisis crítico de otros especialistas y compartir las hipótesis con los más mayores y los más jóvenes. Tanto antes como después de la investigación en sí, el intercambio es beneficioso. Pero en la investigación en sí los investigadores están aislados, incluso solos. ¿Por qué? Por una razón muy sencilla: ni los laboratorios, ni las instituciones, ni las ideologías en las que se desarrolla la vida colectiva piensan. Solo los individuos piensan, y sin pensamiento la investigación muere. Así, si hasta ahora los investigadores en ciencias humanas no han hecho acto de «presencia cotidiana», no ha sido porque les guste tumbarse en la cama o porque se tomen vacaciones con demasiada frecuencia, sino porque, una vez reunida la información y antes de que puedan compartirse los resultados de la investigación, hay que pensar mucho, y el pensamiento exige aislamiento y silencio.

¿Es una característica exclusiva de estas ciencias? Nos lo podemos preguntar cuando leemos los preceptos de Max Perutz (1914-2002), premio Nobel de Química en 1962, pero sobre todo director del famoso laboratorio de biología molecular de Cambridge (Gran Bretaña), a cuyos miembros concedieron otros ocho premios Nobel, entre ellos el de Crick y Watson por descifrar el código genético (los premiados con el Nobel son sin duda individuos). Perutz escribía: «La creatividad en ciencia, como en arte, no puede organizarse.

Surge espontáneamente del talento individual. Los laboratorios bien gestionados pueden favorecerla, pero la organización jerárquica, con inflexibles normas burocráticas y montañas de papeleo inútil, puede acabar con ella. Los descubrimientos no pueden planificarse, surgen, como Puck, en rincones inesperados». Palabras que nos gustaría ver grabadas en el frontón de todos los laboratorios del CNRS.

Por lo tanto, tampoco en las ciencias naturales puede organizarse la creatividad, solo puede favorecerse, porque solo el individuo piensa y crea. Pero las ciencias humanas y sociales también poseen su especificidad. No experimentamos del mismo modo que nuestros colegas biólogos y no necesitamos aparatos complejos (y caros). Nuestro material procede de la observación de la sociedad y de la historia, datos que deben interiorizarse en una argumentación individual. La nueva conceptualización a la que llega el investigador y las hipótesis que formula sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad lo implican personalmente, porque exigen que ponga en cuestión sus propios hábitos de pensamiento, y por lo tanto su propio ser. Por eso la gran etnóloga francesa Germaine Tillion decía que nuestro trabajo «exige conjugar la gran luz blanca» de la investigación objetiva con «el oscuro rayo de la experiencia».

Por eso también, en este ámbito, la difusión digital de informaciones cuantificables no puede sustituir al libro, un objeto marcado por la personalidad de su autor, no solo por la acumulación de datos. La investigación francesa en ciencias humanas y sociales de las décadas de 1960 y 1970 gozaba de una reputación excepcional a nivel internacional. ¿Era porque los autores publicaban más en «revistas con comité de redacción», como pide ahora el CNRS? ¿O porque Claude Lévi-Strauss y Louis Dumont, Émile Benveniste y Paul Bénichou, Roland Barthes y Paul Ricoeur escribieron libros que se tradujeron en todo el mundo y que hoy seguimos leyendo?

Esta especificidad de nuestra investigación determina también nuestra actitud ante la «interdisciplinariedad» y la «modelización». La ciencia es, hasta cierto punto, necesariamente interdisciplinar. Su avance consiste en poner en cuestión el marco conceptual anterior, por lo tanto en rearticular las fronteras de las disciplinas. Pero, de

nuevo, esta transformación indispensable solo puede producirse en la mente de los individuos. Para que surja la chispa interdisciplinar no basta con yuxtaponer dos saberes ya constituidos. Es preciso que una persona –aislada, sola y en silencio– confronte su manera de pensar con la de otro individuo que trate el mismo tema, pero de manera diferente. Más allá de esta evolución normal del conocimiento se perfila una exigencia más amplia: todo investigador debería poder hacer accesibles los resultados de sus estudios tanto a los especialistas de otros ámbitos como al público no especializado. En lugar de fingir un tecnicismo que sirve sobre todo para descartar del debate a los no iniciados, debe preocuparse de entender y de ser entendido. En ciencias humanas y sociales no existen fronteras estancas que separen la investigación de la «divulgación». Por último, la modelización solo tiene interés si tiene que ver con un conocimiento que ya es interesante. Una trivialidad, por formalizada que esté, sigue siendo una trivialidad. Que la expresión sea exacta tiene su valor, pero lo que garantiza la calidad de una investigación es su profundidad, aunque para los administradores sea «poco cuantificable».

La investigación en ciencias humanas y sociales en Francia no necesita medios desorbitados ni necesariamente nuevos locales en los que los investigadores se reúnan para estar juntos desde la mañana hasta la noche (exigencia sorprendente en tiempos del correo electrónico). Nuestras dificultades actuales no son presupuestarias. En nuestro ámbito, las exigencias del investigador medio no van mucho más allá del ordenador, el acceso a una buena biblioteca y una pequeña ayuda técnica en cuestiones informáticas, porque a menudo este investigador se limita a herramientas tan «antiguas» como el bolígrafo y el papel. Se alegra si puede asistir a encuentros profesionales, nacionales e internacionales, y si puede invitar a sus colegas lejanos, mucho más que si se cruza a diario con sus vecinos de rellano. Se siente satisfecho si recibe ayuda para realizar sus investigaciones de campo, y luego para publicar los resultados.

Pero la investigación en ciencias humanas y sociales exige la reorientación urgente de la política que llevan a cabo organismos como el CNRS: hacia la calidad, no hacia la cantidad, privilegiando el pensamiento en detrimento de los formularios y haciéndose

accesibles a los no especialistas, no encerrándose en la abstracción y las jergas. Suponiendo, por supuesto, que, frente al callejón tecnicista en el que está sumida la investigación actual, prefiramos una auténtica proyección internacional y la producción de obras destinadas a perdurar.

Edward O. Wilson: ¿reducir todo a la naturaleza?

Reseña de Consilience: la unidad del conocimiento,

de Edward O. Wilson (1998), para la revista The New Republic,

publicada en el número del 24 de abril de 1998.

El libro de Edward O. Wilson, que lleva por subtítulo La unidad del conocimiento, no se distingue por su unidad. El último capítulo, por ejemplo, es un gran grito de alarma, bastante convincente, sobre los posibles peligros de las técnicas genéticas, de la superpoblación del planeta y de la destrucción de la ecosfera, pero que parece no tener nada que ver con el resto de la obra. Otro capítulo describe el estado actual de los conocimientos sobre el funcionamiento del cerebro. Otro, a decir verdad poco inspirado, trata sobre los grandes principios vigentes en las ciencias físicas. Y otro se interroga por extenso sobre el simbolismo de las serpientes en el arte y en los sueños. Todos ellos podrían ocupar una página en un periódico, pero cuesta entender por qué están en el libro.

Sin embargo, el resto, es decir, unas tres cuartas partes del libro, tiene un tema en común, que designa de forma algo enigmática su título: Consilience. Esta palabra erudita significa la reconciliación o la reunificación de las ciencias. De hecho, el proyecto de Wilson es algo más concreto. Se trata no de reconciliar ciencias naturales y ciencias sociales, sino de facilitar que estas absorban aquellas, y de conceder además a ese glotón biológico un saber sobre las artes creativas y el control de nuestras acciones morales y políticas. Sin embargo, hay que añadir de inmediato que Wilson desarrolla no una, sino dos versiones de su consilience, una extrema y la otra moderada, una «dura» y la otra «blanda», y que dista mucho de ser claro respecto de en qué consiste la unidad de ambas. Por lo tanto, debemos analizarlas por separado. Empiezo por la primera.

Según la versión dura de su teoría, el mundo es básicamente uno, es

decir, físico. «La naturaleza está organizada por las leyes universales de la física, a las que pueden reducirse todas las demás leyes y todos los demás principios.»[1] Esta unidad incluye evidentemente a los seres humanos. «Las relaciones causales van de los genes a las células, luego a los tejidos, luego hacia el cerebro y la conducta.» (Toda característica humana tiene una causa material de la que podemos encontrar rastro en nuestra herencia.) «Podemos encontrar todo el sentido que nuestro cerebro puede concebir, todas las emociones que puede experimentar y todas las aventuras que podemos desear descifrando el proceso evolutivo que ha engendrado nuestra especie con el paso del tiempo geológico.» Procedemos de la naturaleza sin solución de continuidad. «Nada fundamental separa el curso de la historia humana del de la historia física.» En este mundo, donde todo es efecto necesario de una causa, no hay espacio para la libertad, sino como máximo para la ilusión de libertad. Lo que llamamos libre albedrío es sencillamente nuestra ignorancia (provisional) de las causas por las que actuamos. Lo que creemos una elección es en realidad nuestra sumisión inconsciente a las «reglas epigenéticas». Pero es una ilusión útil, porque nos impide caer en el fatalismo.

Dado que el mundo es uno, su modo de conocimiento también será uno («fundamentalmente solo existe un tipo de explicación»), y el objetivo de todo conocimiento es descubrir la «red de causas y de efectos». Como el mundo mental y cultural se fundamenta en el mundo físico, las ciencias sociales deben apoyarse en los resultados de las ciencias naturales. En su situación actual, las ciencias sociales son insatisfactorias, precisamente porque rechazan esta fundamentación y no quieren asimilar a sus hermanas mayores. Se obstinan en privilegiar factores derivados como «la infancia, las interacciones sociales y las influencias culturales». Esta separación debe desaparecer, y si realmente estas ciencias quieren progresar, deben partir de la biología o, para ser más exactos, de la sociobiología, nueva ciencia que elimina las fronteras y que Wilson se dedica a promocionar.

Así se producirá por fin la unidad de la ciencia, apoyándose en la idea de que «todos los fenómenos tangibles, desde el nacimiento de las estrellas hasta el funcionamiento de las instituciones sociales, se apoyan en procesos materiales en último término reductibles a leyes

físicas, por extensas y tortuosas que sean las secuencias causales implicadas». Quien se oponga a esta visión corre el peligro de caer en las «trampas de la metafísica», a menos que esté ya en lo más profundo de los «fosos del marxismo y de la teoría psicoanalítica». El conocimiento de las artes no escapa a esta regla: «Las obras maestras artísticas deben entenderse fundamentalmente gracias al conocimiento de las reglas epigenéticas de la evolución biológica, que las han determinado». Solo las bases materiales de la mente, cuyo secreto descubren las ciencias naturales, permitirían algún día entender también las fuerzas creadoras.

El conocimiento completo podrá orientar nuestra acción privada y pública. Gracias a esta intervención de la biología en la investigación de las conductas humanas, «deberíamos conseguir forjar un consenso ético más sabio y más duradero que antes». Al identificar los «genes prescriptores» de nuestras elecciones morales, podremos consolidar estas últimas. En cuanto al mundo de la acción política, es profundamente lamentable que nuestros políticos no reciban educación científica, que se limiten a estudiar ciencias sociales y humanidades. Si hubiese sido de otro modo, habrían podido prever, por ejemplo, «la caída del Estado Providencia», o al menos ponerse de acuerdo sobre sus causas.

Cada vez que un científico nos expone sus tesis, le atribuimos la autoridad de la ciencia. Pero Wilson reconoce de entrada que se trata de una «visión metafísica del mundo» que «no puede demostrarse mediante principios lógicos fundamentales o apoyándose en un conjunto determinado de test empíricos». Sin embargo, nos preguntamos si determinados test empíricos, incluso determinados resultados básicos de la propia biología, no discuten la adopción de esta tesis. Lo que está en juego es la especificidad de la especie humana. Una cosa es reconocer en ella una especie animal y postular que la base última de toda acción humana es material (aceptar situarse en el marco del materialismo), y otra muy distinta afirmar que es una especie como las demás y que las acciones humanas encuentran una explicación inmediata en la naturaleza material. Lo biológico es necesario, pero no es suficiente. Saber que la base última de toda existencia humana es la materia no nos resulta muy útil si las «secuencias» que separan una de la otra son realmente tan «largas y tortuosas» que ya no conservan

nada de la causalidad inicial. En este caso, el conocimiento de lo humano mantiene toda su especificidad. Para saber por qué Alemania y Francia toman caminos opuestos después de la Primera Guerra Mundial, conocer las leyes físicas, incluso los genes de los alemanes y de los franceses, no nos servirá de nada.

Como todos los biólogos saben, la especie humana se distingue por su plasticidad, su capacidad de adaptarse a circunstancias nuevas. No se limita a obedecer sus instintos (que existen), sino que es capaz de inventar y de cambiar. Algunos filósofos también lo sabían. Rousseau, de quien Wilson da una imagen totalmente disparatada (me da la impresión de que solo ha leído resúmenes o citas), escribía, por ejemplo: «La naturaleza lo ejecuta todo en las operaciones del animal, mientras que el hombre atiende las suyas en calidad de agente libre. Uno elige o rechaza por instinto, y el otro, por un acto de libertad, lo que da por resultado que el animal no pueda apartarse de la regla que le ha sido prescrita, aun en el caso de que fuese ventajoso para él hacerlo, mientras que el hombre se aparta con frecuencia y en su perjuicio [...] La naturaleza manda a todos los animales, y el animal obedece. El hombre experimenta la misma sensación, pero se reconoce libre de aceptar o de resistirse».[2]

La singularidad de la especie humana en el reino animal es doble: los hombres tienen una cultura y conocen la libertad. Wilson no diferencia con claridad estos dos niveles. La cultura es una libertad colectiva. Que necesitemos una cultura y que podamos dominar una lengua son hechos biológicamente determinados, pero el contenido de esta cultura y las características de esa lengua no lo son. En esto los hombres son diferentes de los demás animales. Además, la cultura sigue siendo un determinismo. Marx y Freud se oponen a Darwin respecto de la naturaleza de este determinismo, pero están de acuerdo con él en reconocer su fuerza inexorable. Pero los hombres individuales pueden despegarse hasta cierto punto no solo de las causalidades biológicas, sino también de las causalidades culturales. Evidentemente, la especie humana no es del todo libre, pero conoce el movimiento de liberación. El individuo puede abandonar su cultura y puede quitarse la vida. Por eso la historia de los pueblos y la biografía de los individuos son significativas. No son la simple ilustración de una ley preexistente.

Wilson asegura que el «mejor test» para validar su teoría será «su eficacia en el ámbito de las ciencias sociales y humanas». Tomemos pues varios ejemplos que ofrece Wilson y que tienen que ver con el comportamiento social de los hombres. Dice que en toda especie animal, por lo tanto también en la nuestra, es natural preferir a los padres, con quienes se comparte herencia genética, frente a personas extrañas. Sin embargo, ¿quién no sabe que muchas veces los amigos son preferibles a los primos, incluso a los hermanos? (Montaigne veía en ello precisamente un rasgo distintivo de la humanidad.) Las hembras de todos los mamíferos están sujetas a las limitaciones del embarazo. Las mujeres también, pero se han apropiado de las técnicas de fecundidad y de esterilidad, y por ello han pasado a estar menos determinadas por su cuerpo, y por lo tanto son más libres. ¿No es también este un rasgo específicamente humano? Quizá es natural en muchas especies que los padrastros (stepparents) maten a los hijastros (stepchildren), pero en los hombres este rasgo es considerablemente menos frecuente…

Lo mismo sucede con la vida colectiva. El principio de Stephen Decatur «Our country, right or wrong» (que por cierto era también el del siniestro Rudolf Hoess, el comandante de Auschwitz) quizá se basa en la necesidad animal de «conquistar y defender el territorio», pero los seres humanos, desde tiempos inmemoriales, también han sabido desmarcarse de este principio y ser tan generosos con los extranjeros como con sus conciudadanos. Jesús dijo en el sermón de la montaña que si solo fuéramos buenos con nuestros seres queridos, no seríamos mejor que los paganos. Quiero a mi hijo más que al de los vecinos, pero si reparto un pastel, ofrezco partes iguales a los dos. Sé diferenciar el amor de la justicia. La guerra es natural, pero es humano intentar evitarla. La jerarquía es natural, nos dice Wilson, pero somos muchos los que queremos vivir en Estados democráticos que atenúen los efectos de las jerarquías naturales. El culto al líder carismático quizá es natural, pero también podemos elegir al nuestro tras un debate argumentado y ver en esta elección un logro de nuestra idea de humanidad (por lo demás, ¿quién puede creer en serio que la elección entre dictadura y democracia, formas de Estado contemporáneas y opuestas, tiene algo que ver con nuestros genes?). El grupo étnico puede ser más natural que el grupo ideológico, pero el cristianismo ha dominado Europa durante casi quince siglos. Rousseau decía que el hombre es

un animal desnaturalizado.

Ninguno de estos ejemplos confirma la tesis de Wilson. Por lo tanto, se limita a formular como desafío los problemas que su disciplina favorita, la sociobiología, debería resolver, pero evita prudentemente ofrecernos ilustraciones que vayan más allá de las declaraciones de intención. La teoría no supera el test empírico que se había preparado.

Las ciencias sociales contemporáneas, como Wilson y muchos otros antes han señalado, no están en un momento floreciente. La mayoría de las veces, los científicos se limitan a expresar en términos técnicos, es decir, incomprensibles, evidencias de sentido común, que apoyan con largos y costosos sondeos estadísticos. En el mejor de los casos nos dan la impresión de que nos comunican una verdad intuitiva sobre su objeto, pero que no pueden ponerla en palabras. Sus escritos se parecen entonces a los de los grandes novelistas. Podemos conocer tanto los Estados Unidos del siglo XIX leyendo a Tocqueville, como la Francia de la misma época leyendo a Balzac. Pero ¿por qué es así? Porque no se puede generalizar la unicidad de los acontecimientos humanos, porque la necesidad ha tropezado con la libertad. La historia, ciencia humana por excelencia de la que Wilson no dice una palabra, no depende del conocimiento de leyes y causalidades implacables, sino de la interpretación, que, mediante enfoques juiciosos, ilumina el sentido de esos hechos únicos. Esto no quiere decir que las interpretaciones no obedezcan ninguna regla, sino que sus exigencias no coinciden con las de la biología. Las personas no esperan que las ciencias sociales «controlen nuestro futuro», como querría Wilson. No las creen capaces de hacerlo, y es un alivio. Fuera de las dictaduras, nadie controla el futuro, ni los biólogos ni los sociólogos, por la sencilla razón de que los seres humanos pueden intervenir en su destino, y encauzarlo. Solo Stalin soñaba con disponer de «ingenieros de las almas humanas».

¿La sociología arroja luz sobre la naturaleza de la creación artística? No, a juzgar por lo que nos ofrece Wilson, es decir, por un lado una serie de lugares comunes (los artistas buscan la elegancia, el arte impone orden al caos, nos atrae tanto lo conocido como lo desconocido), y por otro lado varios ejemplos mínimos: la

representación de serpientes en el arte de Pablo Amaringo, artista peruano, y un paisaje de juventud de Piet Mondrian, artista holandés («Alrededor, la disposición del espacio libre y del agua es similar a la que estudios psicológicos recientes han descubierto que es de forma innata la más atractiva posible»). Estaremos de acuerdo en que es un poco limitado.

Wilson aborda el ámbito de la ética de una manera curiosa. Divide todos los intentos de fundamentarla en dos grupos: los de los trascendentalistas y los de los empíricos. Los primeros creen que la ética es independiente de los hombres, pero se fundamenta en otro lugar: en Dios. Los segundos intentan fundamentarla en las características del ser humano. Así proceden los sociobiólogos. Esta división no explica correctamente la historia de la ética. Ciñéndonos a este nivel de generalidad, la gran división está entre naturaleza y convención, diferenciación que debemos a los sofistas griegos. Encontramos las dos opciones a lo largo de toda la historia, pero podemos decir como primera aproximación que los antiguos tienden a la fundamentación natural (ya sea en la naturaleza del cosmos, como suele suceder en los griegos, o en Dios, como en los cristianos), mientras que los modernos suelen optar por la convención: las reglas morales son exclusivamente invenciones humanas (como Montaigne: «Nuestro deber solo tiene reglas fortuitas»).

Esta «artificialidad» del Renacimiento, de la que es heredero el relativismo moral imperante, fue puesta en cuestión en el siglo XVIII por autores que querían volver a fundamentar la ética en la naturaleza, ya no en la del cosmos, sino en la del hombre. Era el caso, por ejemplo, de los materialistas de la Enciclopedia. Se plantea entonces la pregunta: ¿todo lo natural (propio del hombre) es bueno? Sade adopta a este respecto una posición extrema: la crueldad es natural, por lo tanto es buena; matar es natural, por lo tanto es bueno. Otros intentan moderar este extremismo optando por una sola parte de la naturaleza, pero ¿no corren entonces el peligro de volver a caer en la artificialidad, dado que un criterio exterior a la naturaleza permite elegir dentro de ella?

Wilson no se da cuenta del problema y pretende que descubrir la conformidad con la naturaleza basta para fundamentar la ética. Por

eso cree que el mejor ejemplo de comportamiento moral es la solidaridad del grupo, el patriotismo, que en ocasiones llama altruismo, pero que merecería ser llamado egoísmo colectivo. Pero la justicia, la generosidad y el amor –es decir, lo que para nosotros representa mejor la cualidad humana– no surgen de ahí. Tampoco ve la gran diferencia existente entre el «código moral» de las termitas, como le gusta imaginarlo, es decir, las reglas que rigen su vida, y el de los hombres, que no obedecen obligatoriamente un código, sino que deciden sus actos con cierto grado de libertad. Para un ser humano quizá sea normal obedecer a su naturaleza o a las convenciones de su grupo, pero esto no es necesariamente lo que llamamos un acto moral. Si nos limitamos a recurrir a la naturaleza (como sugiere la sociobiología), nos vemos abocados a reducir toda ética a una máxima muy conocida: la fuerza prima sobre el derecho.

Sin embargo, no estamos condenados a elegir entre naturaleza humana y naturaleza cósmica como fundamento de la moral, ni siquiera entre naturalismo y artificialidad. También podemos pensar que los valores humanos universales están en consonancia con lo que sabemos de la identidad humana, sin ser por ello una consecuencia inevitable. Que algo sea natural no implica que sea bueno, pero lo que afirmamos que es bueno para todos debe estar en consonancia con los rasgos característicos de la especie. Es lo que sugieren los pensadores más profundos de la Ilustración, Rousseau y Kant. Pero a Wilson le gusta tan poco Kant como Rousseau, por una sencilla razón: «Esta formulación es reconfortante, pero no remite a ninguna entidad material o imaginable, lo que explica por qué resulta tan difícil entender a Kant». Pero Wilson ha encontrado la razón de estas dificultades: «A veces un concepto es desconcertante no porque sea profundo, sino porque es falso». Adiós Kant.

Para Rousseau y Kant, la autonomía, es decir, la posibilidad de actuar a partir de la voluntad, es un valor, precisamente porque lo propio de la especie humana, a diferencia de las demás especies, es no estar totalmente determinada. La no instrumentalización del ser humano, el rechazo de verlo reducido a un simple medio destinado a un fin externo, es un valor porque nuestra especie es sociable y la felicidad de los demás es indispensable para la mía. La universalidad es un valor porque los seres humanos forman parte de

una sola y misma especie. Estos valores tienen sin duda una contrapartida en la naturaleza humana, pero no basta; aún es necesario que, mediante un acto de nuestra razón, decidamos dar más valor a determinados rasgos de esta naturaleza que a otros, y lo hacemos porque queremos que todos puedan compartir estos valores. La «supervivencia del más apto» quizá sea natural, pero no puede ser compartida, porque no beneficia a los menos aptos, es decir, a la inmensa mayoría de la humanidad.

Llegados a este punto, podríamos concluir que Wilson se equivoca. Pero de hecho, no. Todo lo anterior alude solo a la versión «dura» de su tesis. Pero hay otra, agradablemente «blanda», que apenas se desmarca de las críticas que he dirigido a la hipótesis dura. Según este otro Wilson, es cierto que el ser humano sigue siendo una especie animal, pero no hay que confundir lo necesario con lo suficiente. La física no basta para explicar la vida, ni la biología para explicar la cultura. Los genes no prescriben ningún rasgo cultural concreto, y las conclusiones extraídas de la herencia siempre son extremadamente arriesgadas. La idea de que hay «diferencias de comportamiento entre los grupos étnicos» «no está demostrada y es peligrosa». Ni siquiera rasgos tan particulares como el talento musical tienen contrapartida genética exacta. Las mayores revoluciones de la historia de la humanidad no van acompañadas de un cambio genético. La cultura es mucho más responsable de nuestras diferencias que los genes: «La cultura de los cazadores recolectores de Kalahari es muy diferente de la de los parisinos, pero las diferencias entre ellos son básicamente resultado de una divergencia histórica y ambiental. No son de origen genético». Por eso los asuntos humanos no deberían dejarse en manos de científicos, físicos o biólogos. Los científicos suelen estar «en su pequeño mundo» y «muchos científicos eminentes son personas estrechas de miras y torpes».

La cultura no solo posee una relativa autonomía respecto de las leyes biológicas de la especie, sino que también puede enfrentarse directamente a ellas y actuar en favor de la muerte en lugar de en favor de la vida. Hay individuos y sociedades suicidas. «La cultura puede avanzar muy deprisa e incluso destruir a los individuos que la componen.» ¿No es la prueba de la inalienable libertad humana? En efecto: «Los seres humanos son quizá únicos por su gran

plasticidad de comportamiento», y por la capacidad de desmarcarse de su naturaleza son «la única especie que conoce el dolor del exilio psicológico», «la primera especie realmente libre», que puede alcanzar la autonomía, en el sentido de Kant… Es incluso el peligro que nos acecha: corremos el riesgo de llegar a ser demasiado libres, dominar totalmente los procesos genéticos y dar inicio a la era de la «evolución voluntaria»; tentación específicamente humana, pero que puede dar como resultado una especie que ya no sería humana.

Ahora se plantea la pregunta de qué hacer con estas dos versiones de la teoría, o mejor con la copresencia de estas dos teorías contradictorias. Nos da la impresión de que Wilson escribe a dos niveles: la versión dura, destinada a conseguir grandes titulares en los periódicos, y la versión blanda, que permite responder a las posibles objeciones replicando: «Es exactamente lo que yo digo». El procedimiento quizá es retóricamente hábil, pero lógicamente es insostenible, porque quien añade no-A a A obtiene cero. Por lo que respecta a la parte central del libro de Wilson, se impone la conclusión de que lo original es indefendible, y lo correcto es banal. Porque ¿a quién sorprendemos hoy en día, aparte de a algunos posmodernos empedernidos, diciendo que el conocimiento es útil, mientras que la magia es vana, que la ciencia es universal y que el progreso existe, que el hombre es una especie biológica en la que determinados rasgos son innatos y otros adquiridos? Lo que sí posee cierta novedad, al menos en este tipo de obras, son los consejos prácticos del tipo: «Pensad en publicar en una revista prestigiosa que tenga un buen comité de lectura» o «Hay que encontrar un paradigma que permita conseguir créditos», pero quizá esto no merezca un largo debate.

¿Debemos aspirar a toda costa a la unidad del conocimiento, como quiere el subtítulo del libro, incluso a la fusión entre conocimiento y acción, como pide el autor? Es innegable que actualmente las ciencias adolecen de una excesiva especialización, especialmente injustificada en el ámbito de las ciencias sociales y de las humanidades, y que debe ser bienvenido todo esfuerzo que apunte a la mutua comprensión. Pero esto no quiere decir que se eliminen todas las fronteras. La naturaleza del conocimiento no es la misma si tiene que ver con las leyes de los organismos vivos o con los acontecimientos de la historia humana, acciones, instituciones y

obras. Las cualidades que requieren los estudiosos de ambos ámbitos no son las mismas, aparte de la común exigencia de rigor, y sabemos que su éxito no llega a la misma edad. La incapacidad de Wilson de leer a Rousseau y a Kant es una ilustración elocuente de estas diferencias.

Aún menos debemos intentar unificar conocimiento y acción. Como bien sabía Rousseau, precisamente, adquirir saber no hace a los seres humanos automáticamente mejores. Y pedimos a los políticos no que sean mejores científicos, ni mejores literatos, sino que sean individuos valientes, justos y misericordiosos. Merece la pena reflexionar con mayor profundidad el desastre de los dos regímenes que reivindicaron una política científica, biológica los nazis, e histórica los comunistas. Incluso propondría a Wilson un tema para su próximo libro, muy diferente de las ambiciosas síntesis que propone aquí: el análisis detallado y profundo del darwinismo social, la doctrina que reivindicaba Hitler, y de las diferencias que lo separan de la sociobiología.

■

1. Edward O. Wilson, L'Unicité du savoir, París, Robert Laffont, 2000. Todas las citas de este autor están extraídas de esta obra. [Trad. esp.: Consilience: la unidad del conocimiento, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.]

2. Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», en Œuvres complètes, París, Lefèvre, 1839, p. 139. [Trad. esp.: Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, múltiples ediciones.]

Émile Benveniste, una vida de erudito

Posfacio a Dernières Leçons. Collège de France 1968 et 1969, de Émile Benveniste (EHESS, Gallimard y Le Seuil, 2012).

En la primavera de 1963, al llegar a París desde mi Bulgaria natal, me puse a buscar, en el embrollo para mí apenas comprensible de los programas universitarios, un curso sobre las propiedades generales del lenguaje. Yo no era lingüista, me interesaba sobre todo estudiar literatura, pero estaba convencido de que para avanzar en este ámbito debía entender mejor la materia verbal de la que están hechas las obras literarias. Tras varios extravíos, descubrí que un tal Émile Benveniste impartía un curso de lingüística general en el Collège de France, al que empecé a asistir en otoño de ese mismo año. Asistir no suponía la menor dificultad, ya que no era necesario matricularse.

Éramos pocos en la pequeña sala del Collège. Se abrió una puerta lateral junto al estrado y se colocó ante nosotros un hombre bastante bajo, con gruesas gafas y un montón de papeles en la mano. No nos miró en ningún momento. Una hora después, recogió sus papeles y se marchó por la misma puerta y con la misma discreción con la que había entrado. Su voz era frágil, como su cuerpo, aunque perfectamente audible. Hablaba tan despacio que podíamos anotar todo lo que decía sin necesidad de abreviar las palabras. Y queríamos anotarlo todo, porque sus palabras, aunque arrojaban una nueva luz sobre el tema que trataba, eran enormemente claras.

Como los demás asistentes, yo estaba encantado con esta experiencia, y durante varios años volví regularmente a las salas oscuras del Collège. He olvidado el tema concreto de aquellos cursos, y no he intentado encontrarlo, pero sé que no tenía nada que ver con mis intereses literarios. Pero la atracción que aquellas palabras ejercían sobre mí no se debilitaba. Me daba la impresión de asistir al desarrollo ejemplar del razonamiento científico, prudente y firme a la vez, y al mismo tiempo de estar ante un

erudito arquetípico, discreto, humilde, incluso tímido, pero cuya mente se elevaba audazmente. Ni discursos estruendosos, ni fanfarronerías, ni cortinas de humo. El conocimiento exacto de los hechos, la preocupación por ser claro, la capacidad de ver más allá de las apariencias y de mostrar lo general más allá de lo particular.

En 1966, la publicación del volumen Problemas de lingüística general hizo que un público bastante más amplio conociera a Benveniste, la asistencia a sus clases aumentó y probablemente tuvimos que cambiar de sala. En esta época lo conocí personalmente, quizá por mediación de Roman Jakobson, al que yo había conocido algo antes, pero nunca nos hicimos amigos. Seguía admirando su trabajo, y ese mismo año publiqué en la revista Critique una elocuente reseña de su libro titulada «La lingüística, ciencia del hombre». Lo que me llamaba especialmente la atención de su obra era su atención a las cuestiones de significado y a lo que él llamaba la enunciación, aspectos del lenguaje que me parecían pertinentes para los estudios literarios. En este contexto le pedí que colaborara en el número especial de la revista Langages, dedicado a «La enunciación». Ese texto, «El aparato formal de la enunciación», debe de ser uno de los últimos que escribió.

Después, en diciembre de 1969, llegó la mala noticia: había sufrido un derrame cerebral, estaba hospitalizado y había perdido el habla. Fui a visitarlo varias veces al hospital, y la experiencia resultaba mucho más dolorosa porque enseguida te dabas cuenta de que no había perdido la inteligencia, de que entendía bien lo que se le decía y reaccionaba, pero sin palabras. Su enfermedad era lo que llamaban una afasia de expresión. Recuerdo –debía de ser en 1971-1972– que le hablaba de un trabajo que estaba haciendo sobre el fenómeno del eufemismo. Él se animó y me mostró su recopilación de artículos, que tenía a mano. Cuando le acerqué el libro, lo abrió por la página por la que empezaba su texto «Eufemismos antiguos y modernos»... A veces intentaba escribir, en mayúsculas, pero le costaba mucho.

Dado que su salud no mejoraba, tuvo que salir del hospital. Su familiar más cercana, su hermana Carmélia Benveniste, empezó a buscar una clínica privada. Como no conducía, me puse a su disposición con mi pequeño coche, y durante una temporada

recorrimos la región parisina y visitamos diversos centros que pudieran acogerlo. Las visitas eran bastante deprimentes, los centros eran tristes, ver a los internos resultaba poco alentador, y la amabilidad de los directores parecía pura formalidad. Luego perdí el contacto con su familia. En 1975 participé en los dos volúmenes de homenaje dedicados a él. Y un día de 1976 me enteré de que había fallecido.

Así pues, conocí de forma directa dos pequeños fragmentos de la existencia de Benveniste: lo vi de lejos, como profesor de su curso en el Collège de France, y de muy cerca, en el hospital, cuando ya no podía hablar. Aparte de sus textos de lingüística general, yo no conocía su obra, y menos aún su vida. Por lo tanto, aprendí mucho leyendo la noticia biográfica sobre él que había empezado a escribir su colega y amigo Georges Redard,[1] así como la cronología de los responsables del presente volumen.

La vida activa de Benveniste se divide en dos periodos de distinta duración, claramente diferenciados, incluso opuestos.

Durante el primero (1902-1927), su existencia puede calificarse como marginal, incierta y agitada. Nace en Alepo, Siria, de padres judíos, supervisores de escuelas israelitas, con los que durante unos años se desplaza. A los once años, lo envían –¿solo?– a París para matricularlo en una escuela rabínica. En ese momento sus padres trabajan en Bulgaria, que, a diferencia de Siria, ya no forma parte del Imperio otomano. Viven en Samokov, pequeña ciudad de provincias, donde la madre de Benveniste fallecerá en 1919, al parecer sin haber vuelto a ver a su hijo.

Termina el bachillerato a los dieciséis años (con la nota mínima, «aprobado»), pero parece que ya ha contraído el virus lingüístico gracias a un profesor entusiasta. Hace una lista de las doce lenguas que quiere aprender, se matricula en la Sorbona, donde asiste a las clases de Joseph Vendryes, y también asiste al Collège de France, donde imparte clases Antoine Meillet, en aquellos años el profesor de gramática comparada de lenguas indoeuropeas. Lo que atrae al adolescente de esta materia árida es el hecho de que, como dirá mucho después, en 1968, su enfoque «era por naturaleza riguroso y procuraba siempre un mayor rigor».[2] Pero no son sus únicos intereses. También le atraen cuestiones de literatura y de política.

Unos años después firma artículos en L'Humanité, en colaboración con Henri Barbusse y con miembros del grupo surrealista. Uno de ellos se titula «La Revolución ante todo y siempre». Firma también un manifiesto contra la guerra colonial de Francia en Marruecos.

A lo largo de estos años, los medios de subsistencia de este inmigrante parecen escasos. En la escuela rabínica es becario. Durante los años universitarios parece que trabajó como profesor particular en una escuela. Una vez titulado (a los veinte años), da clases durante dos años en un instituto. Después, en 1924-1926, se marcha a la India como profesor de los hijos de una familia rica. En 1926-1927 (entretanto ha adquirido la nacionalidad francesa y ha cambiado su nombre, Ezra, por Émile) debe hacer el servicio militar. Lo envían a Marruecos, donde tiene lugar una guerra que él había condenado poco antes.

El cambio se produce en 1927. Lo nombran director de estudios de la École Pratique des Hautes Études, cátedra de gramática comparada, y a partir de este momento su carrera avanza en línea recta. Defiende su tesis en 1936 y se convierte en profesor del Collège de France en 1937. Desde 1920 es uno de los miembros más asiduos de la Société Linguistique de París. Es redactor de su Bulletin, donde publica decenas de artículos y reseñas. También será miembro de varias otras sociedades y asociaciones eruditas, y lo nombrarán miembro del Institut de France en 1960. Entre 1931 y 1967 participa en todos los congresos internacionales de lingüística, pero también en muchos otros encuentros. Cumplió su proyecto de aprender varias lenguas, entre ellas el celta, el latín (arcaico), el sogdiano, el iraní (antiguo), el hitita, el tocario, el sánscrito, el armenio, el griego antiguo, el germánico, el báltico… Durante una estancia en Irán y Afganistán estudia cinco lenguas pamirianas. Durante otro viaje de estudios, en Norteamérica, se apasiona por dos lenguas indias atapascas, el haida y el tlingit. Por otra parte, domina varias lenguas europeas modernas, como el inglés, el alemán, el italiano y el español.

La única interrupción en esta brillante carrera tiene lugar durante la guerra. Benveniste es movilizado desde el principio. Lo hacen prisionero en 1940, se fuga del campo de concentración de Ardenas un año y medio después, se refugia en la zona no ocupada y desde

allí consigue huir a Suiza, donde trabaja en la biblioteca de Friburgo. Vuelve a París después de la Liberación, encuentra su piso destrozado y se entera de que su hermano mayor, detenido en la redada de Vel d'Hiv, había sido deportado a Auschwitz, de donde no ha vuelto. En los textos que Benveniste publica no encontramos una sola alusión a estos trágicos acontecimientos, ni rastro alguno en los temas en los que trabaja después de la guerra.

El último periodo, 1969-1976, es el de su encierro debido a la enfermedad. A lo que ya sabía se añaden datos poco gratificantes sobre el sistema hospitalario francés. Parece que si se hubieran tomado la molestia, habría podido hacer cierta rehabilitación, sobre todo el primer año después del derrame, pero no se hizo nada al respecto. Por otra parte, las impresiones de los que iban a visitar a Benveniste sobre las sucesivas clínicas por las que pasó (nueve en total) son deplorables e indignas de un país tan rico como Francia: viejas, ruidosas, descuidadas y sin embargo bastante caras.

La impresión general que se desprende de esta visión de conjunto sobre la trayectoria de Benveniste es la de una existencia dedicada, durante casi cuarenta años (1927-1940, 1944-1969), a una única pasión, el conocimiento del lenguaje. Ingresó en la ciencia como se ingresa en las órdenes religiosas, en cuerpo y alma. Más que como vocación, como sacerdocio. Parece que al interés que sentía por las lenguas y el lenguaje se añadiera un sentimiento de deber, de agradecimiento a esta profesión que lo libró de las incertidumbres materiales y que le concedió una dignidad y un prestigio notables, a él, un judío pobre que emigró a Francia sin sus padres desde su país oriental. Por lo tanto, para él el trabajo es una pasión y a la vez un deber. No tiene amigos fuera del círculo de sus colegas y nunca se toma vacaciones. Cuando se levanta de su mesa de trabajo, es para ir a participar en un encuentro o para ir a describir in situ lenguas que nunca se han estudiado. En 1956, tras haber sufrido un infarto, solo se queja a sus amigos de que su capacidad de trabajo ha disminuido. «Lo más duro es que me han prohibido trabajar. Pago caro llevar mucho tiempo agotado.» «Solo puedo trabajar dos o tres horas diarias.» «Trabajo un poco, pero muy poco.» «Mi capacidad de trabajo se recupera lentamente.»[3]

Tenemos la suerte de disponer de varias narraciones algo más

personales escritas durante un viaje de estudios a la costa noroeste del continente americano. En ellas, el trabajo sigue ocupando un lugar importante. En 1952 pasa un tiempo en las islas de Columbia Británica. «Trabajo todos los días con unos ancianos [...] La vida material de un blanco aislado [...] plantea en todo momento muchos problemas y me dificulta el trabajo.» Solo se queja de su actividad profesional. Un año después va al territorio de Yukón, en Canadá. «Durante todo este verano, apenas he pasado un día sin trabajar con alguno de mis informadores. Tenía que aprovechar al máximo la oportunidad.»[4] Un día va a la ciudad de Whitehorse, la «capital de Yukón», y descubre con desesperación que los informadores no asisten a la cita y que el autobús solo pasa dos veces por semana. «Me enfado solo de pensar que tendré que pasar dos días aquí sin hacer nada.» El infierno, comparado con el paraíso en el que ha vivido unas semanas antes, «trabajando desde la mañana hasta la noche reuniendo formas y frases, ebrio de ese trabajo agotador y nuevo».[5] Sin embargo, durante escasos momentos, acaba descubriendo una alternativa al trabajo: el sentimiento de comunión con la naturaleza. En el Yukón, «la intensa poesía del río de márgenes gredosas, fluyendo entre la vegetación, que se inclina con un movimiento rápido y poderoso, me poseyó lentamente y eliminó el humor taciturno que me había invadido».[6]

El erudito embriagado por su trabajo recuerda a los artistas creadores. A principios del siglo XX, Rilke (autor que a Benveniste le gusta mucho durante su juventud) creía haber descubierto en el trabajo el secreto de la vida de un artista. Era la lección que había aprendido de Rodin desde sus primeros encuentros. Tiempo después le escribirá: «Fui a su casa a preguntarle: ¿Cómo hay que vivir? Y usted me contestó: Trabajando».[7] Luego se da cuenta de que también es la opinión de Cézanne: «Creo que no hay nada mejor que el trabajo». Evidentemente, esta opción comporta sacrificios. El creador no puede dedicar mucho tiempo a las relaciones con los demás y está condenado a la soledad. Pero ¿debemos lamentarlo? Beethoven, otro artista al que cita Rilke, habría dicho: «No tengo amigos, debo vivir solo conmigo mismo, pero sé que, en mi arte, Dios está más cerca de mí que de los demás».

También el erudito puede imponerse esta ascesis para llegar más

lejos en su investigación. El precio a pagar vuelve a ser una gran soledad. La frase de Kierkegaard que Benveniste copió en sus papeles y que aparece como epígrafe en la introducción del presente volumen no le llamó la atención por casualidad. Ambos son «hombres solteros, solitarios, que solo viven por una idea». Benveniste escribe sobre Saussure, cuyo destino le preocupó mucho: «En todo creador hay cierta exigencia oculta, permanente, que lo sostiene y lo devora, que [...] no le da tregua cuando intenta escapar de ella».[8] Estas palabras parecen describirlo a él mismo, y la experiencia que comentan parece tanto un don como una maldición. Uno de sus mejores amigos describe al «Benveniste de siempre» como un hombre «encerrado en sí mismo, reservado en sus sentimientos y al que no le gustaba molestar a los demás». Él mismo comenta sus «reflexiones solitarias». En sus escritos tampoco encontramos rastros de sus intereses literarios, de sus gustos artísticos o de sus opiniones políticas. Le interesan todas las lenguas y todo el lenguaje, pero nada más. El especialista en comunicación humana se dedicó muy poco a comunicar.

En mi opinión, los estudios científicos de Benveniste se dividen en tres grandes grupos. El primero es el de su disciplina de origen, la gramática comparada y el estudio de las lenguas indoeuropeas. Está convencido de que «la reflexión sobre el lenguaje solo es fructífera si primero se reflexiona sobre las lenguas reales».[9] Así, dedica muchos estudios a varias de estas lenguas, en especial el hitita, el sánscrito, el iraní, el griego antiguo, el latín y el francés, así como a compararlas. Probablemente ya no hay nadie en el mundo con un saber enciclopédico tan amplio en este ámbito. Pero también insiste mucho en la necesidad de estudiar todas las lenguas, sea cual sea la extensión de la zona en la que se hablan o el papel que han desempeñado en la historia. Desde el punto de vista lingüístico, las lenguas indoeuropeas no cuentan con ningún privilegio. Ninguna lengua es más «primitiva» que otra, y todas ellas muestran una nueva faceta de la mente humana. Conocerlas no necesita justificación práctica, porque el estudio del ser humano tiene su finalidad en sí mismo, forma parte de la aspiración de nuestra especie.

El segundo ámbito es el de la historia de las ideas y de las mentalidades, estudiada a través de las lenguas, en concreto del

vocabulario. Las investigaciones de Benveniste sobre este tema se publicaron básicamente en los dos tomos de su Vocabulario de las instituciones europeas, de 1969, y en las secciones tituladas «Léxico y cultura» de sus Problemas de lingüística general. La lengua permite entender la cultura de una población en un momento dado, porque el pensamiento se introduce en las palabras, pero las aprehensiones del mundo que se operan a través de cada lengua no son iguales. «El lenguaje reproduce el mundo, pero sometiéndolo a su propia organización.»[10] Así, comparar las lenguas es instructivo no solo para conocer el pasado, sino también para entender mejor categorías de pensamiento que seguimos utilizando cada día, como muestran los ejemplos, que él analizó, de «civilización», «cultura», «ritmo», «don», «intercambio», «ciencia» y «ciudad». Estos estudios de Benveniste, que dan testimonio de una unión feliz entre saber e inteligencia, no han perdido actualidad.

Por último, el tercer gran ámbito que aborda Benveniste (y el único del que conozco todas sus aportaciones) es la lingüística general, es decir, la teoría del lenguaje, que puede construirse más allá del estudio de las lenguas concretas. Esto no quiere decir que se pase por alto este último estudio. «El lingüista necesita conocer la mayor cantidad de lenguas posible para definir el lenguaje.»[11] En caso contrario, podría establecer ingenuamente como modelo universal las categorías de su propia lengua. Para escapar de esta trampa, Benveniste, que conocía muchas lenguas además del francés, decide a principios de la década de 1950 comparar directamente lenguas totalmente ajenas a la familia indoeuropea, y pasa dos grandes temporadas en el noroeste del continente americano, donde estudia dos lenguas amerindias. El gesto tiene su importancia, porque nada obliga al profesor del Collège de France a abandonar su tranquilidad y su comodidad para ir a pasar largos meses con poblaciones pobres de Columbia Británica y de Yukón. Pero como el objetivo de su vida es promover el conocimiento y está convencido de que el conocimiento exige comparar elementos lo más diferentes posible, no duda en lanzarse a la aventura.

Hasta entonces estaba acostumbrado a comparar lenguas cercanas, de un mismo origen, cuya similitud podía suponerse e ilustrarse. La comparación radical, o confrontación, que lleva a cabo ahora es muy distinta. Lo que resulta esclarecedor es la diferencia entre la

lengua que estudia y la suya propia. En esto actúa como el etnólogo que aspira a describir una sociedad extranjera, y el contraste entre lo distante y lo familiar le permite ver mejor a los demás y a la vez descubrirse a sí mismo. Pero se trataría entonces de un etnólogo universalista, es decir, partir de las diferencias le permite asentar mejor su idea de lo que es el lenguaje en general.

Los «problemas» que tratan los estudios reunidos en los dos volúmenes de Benveniste son muchos y variados. No obstante, se observa una constante: para él el lenguaje no es una característica humana entre otras, sino que está en la base de todas las categorías e instituciones características de nuestra especie. No existe pensamiento independiente del lenguaje: «Pensamos un universo que nuestra lengua ha modelado previamente».[12] «La posibilidad de pensamiento está vinculada a la facultad del lenguaje, porque [...] pensar es manejar los signos de la lengua.»[13] Sin el lenguaje, o a nivel más general sin lo que Benveniste llama «la facultad simbolizadora» o «la capacidad representativa de tipo simbólico», es imposible tanto la abstracción como la imaginación creadora.[14] Aquí reside para él la diferencia irreductible entre hombres y animales. Por eso también puede decir: «No se creó al hombre dos veces, una vez sin lenguaje y otra con lenguaje».[15] El hombre se diferencia definitivamente de los monos a partir del momento en que empieza a hablar. «Nunca observamos al hombre separado del lenguaje, y nunca lo vemos inventándolo [...] El lenguaje ilustra la definición en sí del hombre.»[16]

Lo mismo sucede con la sociedad. No podemos concebir la comunidad humana sin intercambio verbal entre sus miembros. Toda sociedad posee una cultura, es decir, un conjunto de representaciones y de reglas comunes, que se manifiesta mediante el lenguaje. Benveniste va más allá. En cierto sentido, la lengua incluye la sociedad, porque permite describirla e interpretarla (es el intérprete de todos los sistemas simbólicos propios de la especie humana). «La sociedad se convierte en significante en y por la lengua, la sociedad es lo que la lengua interpreta por excelencia.»[17] Además, sin lenguaje no hay sujeto humano. «El hombre se constituye como sujeto en y por el lenguaje [...] Esta “subjetividad” [...] solo es la emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje. Es “ego” el que dice “ego”.»[18] La categoría de la

persona también depende del lenguaje. Benveniste se propone estudiar la «subjetividad en el lenguaje», la presencia del hombre en sus enunciados verbales, pero al mismo tiempo afirma, con la misma fuerza, lo «lingüístico en el sujeto», la presencia del lenguaje en todos los actos y las actitudes humanos.

Estas tesis, que Benveniste defiende con elocuencia, no surgieron con él, sino que las comparte con otros pensadores contemporáneos. Pero hay otro tema de lingüística general en el que es pionero, el estudio del aspecto del lenguaje que permite que los individuos se apropien del código lingüístico abstracto y lo pongan al servicio de sus intercambios.

Para empezar a formular esta problemática, Benveniste se ve obligado a someter a análisis crítico el pensamiento de su figura tutelar, Ferdinand de Saussure, cuya obra tanto aprecia. Es cierto que desde 1939 había rechazado la idea saussuriana de la arbitrariedad del signo lingüístico, pero aun así seguía considerándose heredero de su maestro. Esta vez pone en cuestión una de las diferenciaciones fundamentales de Saussure, la diferencia entre lengua y palabra. Para el lingüista de Ginebra, la palabra solo es una actualización de la lengua, es el dato empírico a partir del cual hay que extraer y construir un objeto de conocimiento, lo que precisamente él llama la lengua. La palabra, como la escuchamos en la conversación cotidiana, no tiene interés en sí misma, del mismo modo que las mil y una maneras de pronunciar la palabra «casa» no afectan a su identidad, y el lingüista no les dedica demasiada atención. Se trata siempre de la misma palabra «casa», una abstracción, cierto, pero solo ella merece ser estudiada. Lo mismo sucede con otras designaciones paralelas, como las que hacen en las décadas de 1920 y 1930 en la Escuela de Praga, o las de «código» y «mensaje» que adopta su amigo Jakobson en la década de 1950.

Con el paso del tiempo, Benveniste llega a la conclusión de que esta conceptualización falsea la realidad lingüística y de que en este punto es preciso abandonar las concepciones estructuralistas de Saussure y de Jakobson. En esta crítica coincide con el pensador ruso Mijaíl Bajtín, cuyos trabajos de finales de la década de 1920, que eran una crítica de Saussure y de los formalistas rusos, que concebían la lengua como un código, Benveniste no podía conocer.

La palabra (término que Benveniste no utilizará) no es la simple actualización de la lengua, su estudio exige cambiar de perspectiva y constituir una nueva subdivisión de la lingüística, porque la nueva perspectiva crea un nuevo objeto de conocimiento.

Este descubrimiento tiene lugar en dos etapas. En la primera, que se sitúa en la década de 1950, Benveniste empieza a enumerar todas las formas lingüísticas que se refieren a los elementos del contexto en el que se pronuncian o se escriben determinadas frases. En efecto, junto con términos cuyo sentido no depende del marco en que se enuncian hay otros que remiten directamente a él. Así, para empezar, los pronombres personales, «yo» y «tú», que no designan abstracciones, sino a aquel que habla y aquel al que nos dirigimos. Y la deíxis, pronombres demostrativos como «este» o «esto», adverbios como «aquí» y «ahora», que dependen del momento y del lugar en que se enuncian. También los tiempos verbales, que siempre se organizan a partir del eje del presente, un tiempo que se define precisamente como aquel en el que se produce el discurso. Y también los verbos que no designan el mundo, sino la actitud del hablante respecto de su propio enunciado, como «creo que…» o «supongo que…». Y por último los verbos llamados «performativos», como «juro» o «prometo», que, mediante la enunciación, realizan la acción que significan. Todo esto constituye lo que Benveniste llama «la subjetividad en el lenguaje» o «el aparato formal de la enunciación»: las huellas que deja en el enunciado la instancia del discurso, que ponen de manifiesto el arraigo del código lingüístico en el intercambio verbal, por lo tanto la manera en que la lengua se convierte en discurso.

La segunda etapa es la de las últimas investigaciones de Benveniste, a partir de 1964. Esta vez el cambio es más radical. Ya no basta con decir que los hombres concretos cuentan con los medios para introducirse en el lenguaje. Benveniste afirma ahora que se trata de dos objetos autónomos, y por lo tanto de dos disciplinas distintas. La lingüística que conciben Saussure y los estructuralistas es una lingüística de la lengua; la lingüística cuyos principios y proyecto él formula sería una lingüística del discurso. Para Benveniste, en el vocablo «lengua» se confunden dos realidades muy distintas. Por un lado, la lengua como repertorio, o inventario, de palabras y de formas gramaticales posibles, lo que encontramos en los

diccionarios y en los manuales de gramática, con sus enumeraciones de formas conjugadas o de declinaciones, es decir, lo que memorizamos cuando aprendemos una lengua. Y por otro lado, la lengua como producción, como sucesión siempre nueva de palabras dentro de frases, y de frases dentro de discursos, por lo tanto un acontecimiento siempre único, cuyo objetivo es articular un pensamiento y una intención. Provoca ya no el reconocimiento de una forma («conozco esta palabra»), sino la comprensión de un significado («entiendo lo que quieres decir»). Las operaciones características de cada uno de estos dos objetos son la sustitución y la conexión. Encontramos aquí la oposición saussuriana entre paradigma y sintagma, y la de Jakobson entre «dos ejes del lenguaje», pero mucho más radical, porque ahora se afirma la autonomía de los dos objetos y de las dos disciplinas.

La clara diferenciación de las dos perspectivas permite esclarecer algunas cuestiones que se han debatido con frecuencia. ¿Es posible la traducción perfecta? No siempre entre las lenguas consideradas como repertorio, porque cada una enmarca el mundo a su manera, pero siempre es posible expresar el mismo pensamiento en una lengua diferente. ¿La pintura es un lenguaje? Sí, en cuanto discurso, porque un cuadro puede transmitirnos un pensamiento o un sentimiento, pero no en cuanto lengua, porque no dispone de un repertorio de signos reconocibles por todos. Podríamos añadir, en sentido contrario (el ejemplo no es de Benveniste), que el problema de la enseñanza de lenguas extranjeras en Francia es que las enseñan como repertorios (se memorizan vocabulario y reglas gramaticales), no como una producción de significados, y por lo tanto como medio de intercambio entre sujetos vivos.

La conversión de la lengua en discursos tiene lugar ante todo mediante la combinación de las palabras en frases, durante la cual el posible significado de todo término se concretiza y se transforma. Este proceso se prolonga mediante la concatenación de varias frases dentro de un mismo texto (o discurso), en el que toda nueva frase puede contribuir a concretar o modificar el significado de la anterior. Además, la misma frase puede adoptar diferentes significados en función del contexto en el que se enuncia: quién la ha dicho, a quién, dónde, cuándo y cómo («Si Dios ha muerto, todo está permitido» no significa lo mismo para Dostoievski que para

Nietzsche). Así, esta «conversión» es un movimiento progresivo que pasa por varios niveles y varias etapas. Interpretar los discursos y los textos ya no es competencia exclusiva del lingüista, ya que exige también el saber del historiador y la perspicacia del exegeta.

La obra de Benveniste en el ámbito de la lingüística general tal y como hoy la conocemos produce dos impresiones. Por una parte, una serie de intuiciones notables, de nuevas visiones y de ideas prometedoras; por otra, una sensación de inconclusión, de fragmentación, de lamentable ausencia de síntesis, pese a varias tentativas en este sentido en los últimos años, como sus estudios «La forma y el significado en el lenguaje» (1966) y «Estructura de la lengua y estructura de la sociedad» (1968). Pensamos que se aplican a Benveniste las frases que emplea Meillet cuando muere Saussure, y que el propio Benveniste cita: «A sus discípulos les da la sensación de que en la lingüística de su tiempo no ha tenido, ni mucho menos, el lugar que merecía su genial talento», y de ahí la sensación de que «no había cumplido todo su destino».[19]

Sin embargo, unos años después los discípulos de Saussure publicaban, a partir de sus notas y de las de sus alumnos, su Curso de lingüística general, que cambiaría la evolución de la disciplina durante décadas. Pero esto no podrá suceder con Benveniste. Él mismo cuenta las circunstancias del Curso: Saussure, que daba clases de gramática comparada, tenía muchas ideas sobre lingüística general, pero le costaba formularlas. Después, en 1907, «para sustituir a un colega que se había jubilado, tuvo que impartir un curso de lingüística general a sus alumnos».[20] Así, por obligación y a regañadientes, Saussure sistematizó sus ideas y les dio una forma que pudieran entender los no especialistas, sus alumnos de primer curso. Este es el secreto del éxito de su curso.

Pero nadie obligó a Benveniste a impartir un curso así. En una entrevista dice que es profesor en el Collège de France, y que le gusta serlo, porque allí dispone «de total libertad» y no tiene ninguna responsabilidad respecto de los asistentes. De alguna manera, incluso se le prohíbe impartir cursos, porque no debe repetir sus lecciones.[21] Tampoco siente la necesidad de modificar sus puntuales intervenciones escritas para formar un corpus coherente. Cuando reúne sus textos en el primer volumen de los

Problemas de lingüística general, aclara en el prólogo: «Nos hemos abstenido de forma deliberada de intervenir retrospectivamente tanto en la presentación como en las conclusiones».[22] ¿Cómo no lamentar esta decisión que nada le imponía?

Él mismo no está satisfecho con lo que ha hecho. En la década de 1950 escribe a un amigo que le «gustaría tener otra vida para llenarla de cosas». Unos años después se sorprende pensando «en lo poco que he hecho de todo lo que esperaba hacer». ¿Podemos hoy, treinta y cinco años después de su muerte, discernir las causas de la imposibilidad a la que alude? Observamos que, como casi todos los estudiosos de su tiempo, Benveniste vive con un ideal bastante austero de la ciencia, que le impide cruzar lo que considera sus fronteras para introducir elementos externos, históricos o políticos, literarios o filosóficos. Resulta un poco paradójico ver que el teórico de la «subjetividad en el lenguaje» se limita en sus escritos a un enfoque estrictamente objetivo. Habla siempre y exclusivamente del lenguaje, nunca de sí mismo ni de lo que le ha llevado a pensar como piensa.

¿Y cómo no observar la aplicación con la que Benveniste se somete a todas las exigencias que le parecen inherentes a la profesión científica? El joven inmigrante se convierte en un ejemplo de erudito profesional. Sin embargo, otra carta muestra que no siempre se siente del todo satisfecho: «Los textos circunstanciales ocupan todo mi tiempo», se lamenta. Se trata no solo de gran cantidad de reseñas e informes, sino también de reuniones semanales o mensuales, de coloquios y congresos, de asociaciones y sociedades de expertos, de trabajos de coordinación y de organización. Benveniste cumple escrupulosamente con lo que considera sus obligaciones, o quizá el precio a pagar por el reconocimiento que ha recibido, pero nunca dispone de tiempo para emprender un trabajo a largo plazo, que culminaría sus investigaciones de varias décadas, y debe contentarse con estos estudios dispersos, con ideas brillantes, pero fragmentarias y repetitivas. Su docencia en el Collège, tan poco restrictiva, tampoco le ayuda en este sentido. Es como si el ritual de la ciencia que se llevaba a cabo en su época hubiera contribuido a deteriorar la obra del erudito.

Hoy nos queda leer los textos de Émile Benveniste, el mejor

lingüista francés del siglo XX, y pensar en los caminos cuya existencia nos indica.

▪

1. Émile Benveniste, Dernières Leçons, París, EHESS, Gallimard y Le Seuil, 2012. [Trad. esp.: Últimas lecciones, México, Siglo XXI, 2014.]

2. Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, vol. II, París, Gallimard, 1974, pp. 11-12. [Trad. esp.: Problemas de lingüística general, México, Siglo XXI, 1979.]

3. Guy Serbat, Jean Taillardat y Gilbert Lazard, É. Benveniste aujourd'hui: Grammaire comparée. Études iraniennes, Louvain, Peeters, 1984, p. 272.

4. Ibid., p. 270.

5. Ibid., p. 267.

6. Ibid.

7. Giorgio Vasari, La Vie des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes, París, Club Français du Livre, 1954, p. 321. [Trad. esp.: Vida de los más excelentes pintores, escultores y arquitectos, Barcelona, Océano, 2000.]

8. Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, vol. I, París, Gallimard, 1966, p. 33.

9. Ibid., p. 1.

10. Ibid., p. 25.

11. Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, vol. II, op. cit, p. 30.

12. Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, vol. I, op. cit., p. 6.

13. Ibid., p. 74.

14. Ibid., p. 26.

15. Ibid., p. 27.

16. Ibid., p. 259.

17. Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, vol. II, op. cit., p. 96.

18. Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, vol. I, op. cit., pp. 259-260.

19. Ibid., pp. 44-45.

20. Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, vol. II, op. cit., p. 15.

21. Ibid., p. 27.

22. Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, vol. I, op. cit., p. 2.

Joseph Frank (1), un mediador

Texto escrito con motivo de la muerte de Joseph Frank,

el 27 de febrero de 2013. Es el único texto de este volumen que

al parecer Todorov escribió directamente en inglés.

Joe Frank se dedicó a conciliar una serie de entidades importantes –principios o conceptos– que suelen considerarse opuestas o mutuamente excluyentes. Pero él las percibía como complementarias y actuaba como mediador entre actitudes y términos separados.

EL HOMBRE Y EL ACADÉMICO

Hasta donde sé, Joe nunca publicó nada sobre sí mismo ni sobre su itinerario. Analizando algunos de sus ensayos sobre otros críticos o artistas a los que se sentía cercano descubrimos los fragmentos ocultos de un autorretrato. Esto es en sí mismo revelador. Joe se volcó en los demás. El egocentrismo le era ajeno.

Sobre Erich Kahler[1] escribe lo siguiente: «La sencillez absoluta y la espontaneidad de su modo de ser formaban un extraño y atractivo contraste con la evidencia de su amplia cultura y de sus logros intelectuales».

La naturalidad y la espontaneidad de Joe no eran menos llamativas. Lo primero que recuerdo de él es la calidez con la que me recibió.

Lo que a Joe le gustaba de Nicola Chiaramonte[2] era «la cualidad de apegarse a una simple verdad no disimulada por la verborrea, la misma cualidad que observamos en las personas a las que, como los campesinos, se les ha endurecido y formado el carácter

enfrentándose a todo aquello que en la vida se resiste a soluciones fáciles y explicaciones simplistas».

Joe señala en su trabajo «la constante yuxtaposición de la experiencia individual y de la abstracción histórica», así como «la pasión moral que aflora en toda línea, la negativa a perder de vista y a traicionar las sencillas y humildes realidades esenciales de la experiencia humana».

La última figura a través de la cual Joe pinta su autorretrato es el poeta francés Yves Bonnefoy. De él le gusta «la dignidad y la gravedad que otorga a las personas más corrientes y a los objetos mediante la experiencia arquetípica de la finitud y del renacimiento». «Mi sensibilidad literaria y mis intereses han estado determinados por esta música, y han armonizado con ella.»

En las conversaciones con él y en sus escritos se observaba que nunca olvidaba estas experiencias humanas fundamentales y que siempre intentaba percibir el significado concreto que había detrás de las bonitas frases que oía o leía. No había sido campesino, pero en un principio tuvo una vida bastante difícil y nunca olvidó lo que había aprendido.

Por ofrecer algunos datos, nació en una familia humilde que vivía en el Lower East Side de Manhattan y que después se trasladó a Brooklyn. Su madre y su padrastro murieron cuando él tenía unos veinte años y no podía permitirse estudiar en la universidad. Estudió un año en la Universidad de Nueva York (1937-1938), otro en la Universidad de Wisconsin (1941-1942), después –tras una larga interrupción (1942-1950) en la que trabajó como periodista en el Bureau of National Affairs de Washington–[3] otro año en París (1950-1951) y por último en Chicago (1952-1954). En 1955, a los treinta y siete años, obtuvo su primer puesto académico como profesor en Princeton, y en 1960 se doctoró en Filosofía. Publicó sus primeros textos en revistas más literarias que académicas, la Sewanee Review, la Hudson Review y la Partisan Review, y tiempo después bromeaba sobre sus «hábitos no universitarios». Esto puede explicar en parte por qué no perdía el contacto con las personas sencillas y corrientes, y nunca las despreciaba. La orgullosa superioridad del erudito le era ajena. Podemos decir de él lo que él escribía sobre Chiaramonte: «Poseía conocimiento y sabiduría».

Para describir su posicionamiento podemos también retomar una diferenciación formulada por Ian Watt,[4] que él cita en su conmovedor ensayo sobre su amigo y colega. En su obra crítica, Joe no se limitaba a presentar las creaciones y los puntos de vista del autor al que estudiaba, sino que valoraba también el posicionamiento que adoptaba. Según Watt, frente al «realismo de la presentación» prefería otra actitud, el «realismo del juicio, que propone al lector una sabiduría responsable sobre los asuntos humanos». No solo reconstruía el pensamiento de los escritores a los que estudiaba, sino que se posicionaba sobre el tema. Aunque se tratara de escritores tan famosos como Dostoievski, Valéry, Malraux o Cioran, establecía con ellos un diálogo en busca de la verdad y de la justicia.

Su búsqueda permanente se sitúa en la gran tradición europea de la defensa de los valores humanistas, liberales e ilustrados; coloca la universalidad por encima de la mentalidad provinciana, del nacionalismo y de toda forma local de patriotismo; no cree en el total determinismo de un tipo o de otro, sino en cierto nivel de autonomía y de libre albedrío; respeta al individuo y su sufrimiento, a veces de forma sarcástica: «Incluso para un psicólogo social es indecoroso patear a un hombre que está en el suelo».

Joe expresaba su conformidad con el humanismo de una manera indirecta y reveladora, por ejemplo insistiendo en el hecho de que no solo el sistema soviético amenazaba la «integridad humana». «También puede destruirla el neoprimitivismo anárquico, que diluye al hombre en sus instintos, sus complejos y sus sensaciones. La apelación de los disidentes a una moralidad basada en el respeto a la dignidad humana y en el ser humano como moral primera está lejos de ser irrelevante frente a nuestras propias preocupaciones. En el momento en que la vanguardia occidental se dedica activamente a convertir la palabra humanismo en un término de oprobio, está bien recordar lo que podemos perder cuando el contenido de esta palabra se denigra o se describe de manera tan impertinente.»

«[…] movimientos occidentales recientes rechazan totalmente la subjetividad humana como base para entender el mundo; así, el hombre, en abyecta imitación de las ciencias físicas, es percibido como un conjunto de funciones. Rechazan explícitamente el

humanismo, con sus implicaciones de subjetividad y de responsabilidad moral, como un enfoque totalmente pasado de moda de los problemas a los que se enfrenta el pensamiento moderno y de la comprensión de la situación cultural contemporánea. Algunos heideggerianos franceses, mediante una desconcertante perversión de las ideas, han llegado a acusar al humanismo de ser responsable del nazismo.»

En las cartas que me enviaba menciona en varias ocasiones un proyecto de libro sobre el humanismo y sus adversarios. «Me atrae la idea de escribir un libro breve sobre los ataques al humanismo en la cultura contemporánea. Estuvo el ataque de Heidegger contra "el humanismo" y sus tentativas de trasladar la culpa de su nazismo a los vestigios de humanismo de su pensamiento. También me gustaría escribir sobre el ataque al humanismo en nuestra época. Lo tengo en mente.»

Tenemos aquí –lo anoto de pasada– dos términos, humanismo y antihumanismo, para los que no sugiero ninguna mediación.

LA FORMA Y EL SIGNIFICADO

Una de las primeras publicaciones de Joe lo hizo instantáneamente famoso en los círculos del análisis literario. Se trata de su artículo de 1945 sobre «la forma espacial en la literatura moderna». Desde entonces se ha reproducido y comentado en muchas ocasiones, y sigue teniendo sentido por dos razones.

En primer lugar, es un ejemplo de mediación entre dos términos que suelen oponerse. Lo anuncia el título de una sección: «El sentido de la forma espacial». Años después titulará su libro sobre este mismo tema La idea de la forma espacial. El interés concreto por la forma literaria para interpretarla será una constante de su obra. En una nota posterior, Joe indica que es precisamente la unión entre forma y significado lo que llamó su atención para este primer ensayo. La nota es sobre la aportación de Bajtín: «[Este] atribuye un significado ideológico a una forma exclusivamente

literaria», y añade: «Es el origen de mi idea de “forma espacial”».

Esta unidad de dos términos habitualmente separados se explica en el mismo ensayo como herencia de los historiadores austriacos Aloïs Riegl y Wilhelm Worringer, que postulaban la existencia de una correlación entre las características de forma y el Zeitgeist, el espíritu de los tiempos, tal como se expresa en la religión, la política o la filosofía. Un discípulo de Riegl, Max Dvorák, tituló su libro Kunstgeschistes als Geistgeschistes, «La historia del arte como historia del espíritu». La fuente más lejana de esta actitud, con importantes matices, como también indicaba Joe, estaba en la Estética de Hegel.

Años después, Joe formularía de forma diferente esta misma mediación. Describiendo sus inicios en el análisis literario, observaba: «Los “nuevos críticos” estadounidenses fueron muy importantes para mí, incluso me consideraban uno de ellos». Pero en 1950, cuando fue a estudiar a París, se sumergió en la filosofía existencialista, representada por Sartre. Buscando sus fuentes, empezó a leer y a comentar a Dostoievski y publicó en 1961 su primer estudio sobre el escritor, «El nihilismo y las Memorias del subsuelo». Después de este estudio ya no fue posible identificarlo con uno de aquellos «nuevos críticos», ya que la suya era otra forma de crítica. Recordando los inicios de su trabajo sobre Dostoievski, escribe en el prólogo al último volumen de su biografía: «Cuanto más aprendía sobre el contexto sociocultural en el que habían surgido sus escritos, más necesidad sentía de estudiar con gran atención su fondo ideológico», enfoque muy alejado de los principios de la nueva crítica. Joe –es lo importante– no sustituía un enfoque por el otro. Profesor de análisis estructural de los textos y brillante historiador de las ideas y de las culturas, combinaba estos enfoques para conseguir una comprensión más completa del significado. En un retrato de uno de sus amigos críticos escribe: «No hay conflicto entre prestar atención a las cuestiones de forma y la conciencia más amplia de las presiones históricas que condicionan cambios formales y novedades temáticas».

La «forma espacial» sirve no solo para introducir la interrelación entre forma y significado, entre texto y contexto, sino también para señalar la estética y la ideología que subyacen de lo moderno… La

«literatura moderna» –esta expresión aparece en el título del ensayo original– ejercía una fuerte atracción sobre el joven Joe, que admiraba las obras de Eliot, Pound, Joyce, Proust y Djuna Barnes. El significado de esta forma no era para él político stricto sensu, como pensaron algunos críticos, sino filosófico. Para definirla utiliza el término que emplea Worringer para describir uno de los polos de su dicotomía: abstracción; en palabras de Joe, «cuando la relación entre hombre y cosmos es inarmónica y desequilibrada». El otro polo, que Worringer llama empatía, es fruto de las culturas que han conseguido un equilibrio entre el hombre y el cosmos.

El propio Joe oscila entre ambos polos. No solo porque decidió dedicar cuarenta años de su vida a Dostoievski y no a un escritor contemporáneo, sino también porque su manera de leer –el descubrimiento de la estrecha relación y de la armonía entre texto y contexto, la obra y el mundo– debe más a la empatía que a la abstracción. Joe ofrecía una imagen realista, incluso naturalista, de la obra que estudiaba, y se apoyaba en el orden causal y temporal de la narración más que en las sorpresas que deparaba la «forma espacial». El espíritu de sus análisis es el de un humanista de la Ilustración, y debe poco a la tendencia moderna, que define, siguiendo a Malraux, como «el cuestionamiento de los valores humanistas. El antihumanismo de nuestro siglo». Él demostraba que la fuerza que impulsaba la escritura de Dostoievski no era la intención artística, sino el contexto no literario, no formal. No sé si Joe era del todo consciente de su evolución.

PASADO Y PRESENTE

Aunque se supone que el historiador debe elaborar una reconstrucción inteligible del pasado, «la historia siempre es contemporánea», retomando las palabras de Benedetto Croce. Joe no utilizó sus textos históricos para comentar la actualidad de su tiempo, pero siempre tenía en mente y expresaba la relación entre ambos. En una carta personal mencionaba su «admiración por lo que podríamos llamar el humanismo de sentido común, el recuerdo de que las verdades eternas de la vida humana siguen existiendo en

toda circunstancia», que se sitúan más allá de toda especificidad histórica.

Encontramos un raro ejemplo de paralelismo explícito entre pasado y presente en un artículo de 2006 dedicado a los escritos periodísticos de Camus, en el que recuerda su oposición al terrorismo de Estado francés como respuesta al terrorismo del FLN durante la guerra de Argelia y sugiere sus posibles implicaciones contemporáneas: «Inmersos como estamos en una guerra contra el terrorismo, lo que llamamos eufemísticamente "daños colaterales" también provoca víctimas civiles inocentes. Creo también que Camus no vería justificación en el incomprensible proyecto de llevar la democracia estadounidense a países o pueblos con una historia y una cultura totalmente diferentes».

Era aún más explícito en su correspondencia personal, especialmente durante la presidencia de George W. Bush. Por ejemplo: «La gran tradición humanista liberal europea es la gloria de la cultura occidental; actualmente sufre los ataques no solo del fundamentalismo islámico, sino también de sus pseudodefensores de Estados Unidos. Me da la impresión de que estoy reviviendo el final de los años veinte y los treinta, los del ascenso del fascismo». «Desde la elección de Bush, sufro una especie de inercia espiritual que me cuesta mucho superar. Quizá se trate de esa forma de acedia conocida en la Edad Media y cuyas causas serían similares: pérdida de la fe que nos hace caer en la indiferencia.» «Lo que me vuelve loco es la apatía general ante una situación que empeora día a día y que todo aquel con un poco de sentido común sabe que lleva a este país a la ruina.» «Dios sabe lo importante que es seguir ondeando la bandera de la Ilustración. ¿Qué nos reserva el futuro inmediato, con el país más poderoso del mundo en manos de ese idiota de Bush y de su camarilla de hambrientos de poder?» «Este país es un desastre. Aquí todo va a la deriva en proporciones que, hasta donde yo recuerdo, no pueden compararse con el pasado. Algunos dicen que la democracia estadounidense se ha resquebrajado. Es la primera vez que oigo algo así, y llevo aquí mucho tiempo.»

La mejor conclusión es parafrasear el que creo que fue su último texto publicado, un homenaje a su amigo el crítico Ian Watt: «Es imposible medir con precisión la enorme cantidad de observación y

de perspicacia que contiene su obra. La crítica literaria de Joe Frank –a estas alturas debe estar claro– siempre ha estado inspirada por su implicación en cuestiones más amplias sobre la evolución de los ideales y de los valores del mundo moderno. Por esta razón seguirá leyéndose mucho tiempo después de que los debates sobre las metodologías literarias hayan caído en el olvido».

▪

1. Matemático y filósofo estadounidense de origen alemán (1885-1970).

2. Filósofo e intelectual italiano (1905-1972).

3. Editor de periódicos.

4. Crítico e historiador literario estadounidense (1917-1999).

Joseph Frank (2), vivir con Dostoievski

Texto publicado con ocasión de la traducción francesa de Dostoïevski. Les années miraculeuses (1865-1871) –el cuarto volumen de la biografía que Joseph Frank dedicó a Dostoievski–, publicado en Actes Sud en 1998.

Es poco frecuente que un libro de un ámbito de contornos indefinidos, los «estudios literarios», merezca ser recibido como un acontecimiento intelectual de primer orden. Pero es el caso de los cinco volúmenes de la monumental biografía de Dostoievski de Joseph Frank, una de las tres o cuatro obras que, en este ámbito, podrían representar el siglo pasado ante sus sucesores. A fuerza de ver aparecer estudios que sus autores, por la especificidad del objeto tratado o por la opacidad del vocabulario, destinan solo a sus colegas, o libros escritos apresuradamente, que extraen del pasado lo que permite confirmar las ideas del autor, podríamos caer en la tentación de renunciar a toda curiosidad por este ámbito del conocimiento. Pero el inmenso saber de este libro, escrito por un representante de este ámbito, permite acceder a algo más de sabiduría.

Una obra de este tipo no se escribe en unos meses. A finales de la década de 1950 Frank (nacido en 1918), entonces profesor de literatura comparada en la Universidad de Princeton, se da cuenta de que dedicarse a estudiar y a interpretar a Dostoievski podría dar sentido a su vida profesional. Aprende ruso y se sumerge en la obra y en la historia. En 1976 aparece el primer volumen del estudio; a partir de ahí el proyecto se amplía a cinco volúmenes (el último apareció en 2001). El cuarto volumen de la serie se ha traducido al francés[1] (el original es de 1995). Para esta publicación en francés, Frank ha escrito una nueva introducción en la que, en unas treinta páginas, resume de forma magistral los puntos fundamentales de los volúmenes anteriores. El objeto de este libro es solo una parte de la vida de Dostoievski, pero se trata de «los años milagrosos» (1865-1871), en los que escribió, nada menos, Crimen y castigo, El jugador, El idiota, El eterno marido y Los demonios.

La originalidad de Frank consiste en no haber elegido un enfoque en detrimento de otros, sino haber combinado todos los enfoques útiles. Su libro es de entrada una biografía, porque determinados acontecimientos de la vida de Dostoievski desempeñan un papel fundamental para entender la génesis y el sentido de sus obras. Por ejemplo, el hecho de que casi lo ejecutaran y los cuatro años siguientes de trabajos forzados; su difícil situación económica y la violencia física de la que es testigo (aunque otros acontecimientos que suelen citarse en otros libros resultan no tener tanta importancia, como sus crisis de epilepsia o el presunto «parricidio»). También es una historia social minuciosa de Rusia y Europa a mediados del siglo XIX. A esto se añade un debate filosófico, ya que Dostoievski vive en un entorno en el que las ideas de Hegel y de Feuerbach, de Bentham y de John Stuart Mill se consideran palabra de Dios, y él las absorbe y posteriormente las discute. Otra fuente de información son los abundantes folletos y cuadernos que dejó Dostoievski y que, mediante un enfoque genético, permiten entender la progresiva constitución del significado de sus obras. Por último, como conoce los diversos enfoques formalistas y estructuralistas en análisis textual, Frank sabe emplearlos para permitirnos acceder mejor al pensamiento de su autor.

De lo que nos damos cuenta poco a poco es de que todas estas perspectivas o enfoques de un texto no son rivales, sino complementarias, siempre y cuando admitamos de entrada que el escritor es el que observa y comprende el mundo en el que vive antes de representar ese conocimiento en historias, personajes, escenificaciones, imágenes y sonidos. En otras palabras, las obras tienen un significado, y el escritor piensa. El papel del crítico es convertir este significado y este pensamiento en el lenguaje conceptual de su tiempo, y no nos importa saber cómo consigue su objetivo. Bienvenidos sean tanto el «hombre» como la «obra», tanto la «historia» como la «estructura», siempre que nos acerquen a este pensamiento y nos permitan adquirir más significado.

¿En qué sentido nos importa hoy el pensamiento del novelista Dostoievski? Sería imposible detallarlo en una página, así que nos limitaremos a indicar varios temas. Su obra supone, en algunos aspectos, una seria crítica de la modernidad. Los hombres han descubierto las alegrías de la autonomía, pueden conocer

libremente el mundo y elegir por sí mismos las normas de la sociedad en la que viven. Sin embargo, estos avances ocultan temibles peligros. Para los modernos todo empieza por el conocimiento, creen poder desentrañar los secretos de la naturaleza y de los hombres. Pero esta creencia puede resultar nefasta, y por dos razones. En primer lugar, porque en realidad el conocimiento siempre es incompleto, parcial, y por lo tanto también falso. Así, el darwinismo social y el egoísmo racional, «descubiertos» por teorías entonces de moda, pasan por alto la parte irreductible de libertad y de voluntad de nuestras conductas, y pasan también por alto la necesidad de amor. Además, el saber no es necesariamente accesible a todos, de lo que resulta que la humanidad deberá dividirse en dos partes muy distintas: un pequeño grupo de maestros ilustrados, destinado a formar una vanguardia que «sabe» y actúa en función de su saber, y una masa inmensa que deberá limitarse a obedecer, y si se niega, se la obligará. El comunismo de Lenin y el nazismo de Hitler están ya contenidos en germen en las premisas ideológicas contra las que Dostoievski luchará durante toda su vida.

¿Quiere esto decir que es conservador? Está en contra de la revolución, pero a favor de la abolición de la servidumbre y de la libertad de debatir. Condena a los terroristas y el proyecto socialista, pero cree que este se basa en «nuestro entusiasmo por el bien y nuestro corazón puro». Defiende la religión cristiana, pero no suscribe la doctrina del pecado original, que empuja a los hombres a renunciar a su libre albedrío y a esperarlo todo de la gracia divina. También está en contra de todo compromiso de lo espiritual con lo temporal (según él es el defecto del catolicismo, la perversión satánica del cristianismo).

La moral de Dostoievski se reduce a varios valores sencillos: el amor desinteresado, la capacidad de sacrificarse por los demás, el carácter sagrado de la persona humana (ninguna voluntad puede legitimar la tortura de un solo niño o el asesinato de un individuo, ni aunque sea tan odioso como la vieja usurera de Crimen y castigo). Pero Dostoievski no es ni un predicador ni un vendedor de ilusiones, y El idiota, la novela en la que lleva más lejos la búsqueda de un camino positivo para la humanidad, termina con un fracaso (el hundimiento de Mishkin). El conflicto entre lo humano y lo divino es irreductible.

¿Y qué hacer? Unos años antes, Dostoievski escribe en su cuaderno: «Amar al prójimo como a sí mismo, según el mandamiento de Cristo, es imposible. En la tierra, la personalidad impone su ley, y el yo es un obstáculo para este tipo de amor». ¿Hay que resignarse entonces al «egoísmo racional»? No, porque aunque el hombre no siempre consiga seguir sus propias elecciones, sabe que «el uso superior que puede hacer de su personalidad, de la plenitud del desarrollo de su yo, es de alguna manera anular ese yo, entregarlo enteramente a todos y cada uno sin reservas. Y es la felicidad suprema».

Es lo que podemos empezar a pensar con Dostoievski.

▪

1. Joseph Frank, Dostoïevski, les années miraculeuses (1865-1871), Arles, Actes Sud, 1998.

DISCURSO DE ÁMSTERDAM

Expreso ante todo mi profunda gratitud al jurado del Premio Spinozalens[1] y a su presidente, el profesor Maarten Hajer, por haberme considerado digno de convertirme en 2004 en el tercer galardonado con este premio, así como al Stichtung Internationale Spinozaprijs y a su presidente, Rob van der Bergh, por habérmelo atribuido, y por último también a la comunidad intelectual de la ciudad de Ámsterdam y del mundo neerlandófono por acogerme hoy entre vosotros.

Debo confesaros que me siento especialmente halagado por esta distinción debido a la personalidad pública de los dos premiados que me han precedido en este palmarés, Edward Said y Avishai Margalit. Yo era muy amigo del primero, mientras que del segundo solo he leído y oído sus intervenciones. Es cierto que estas dos personalidades tienen muchas características que los separan, pero también poseen un rasgo común que justifica que compartan este premio: ambos tomaron partido apasionadamente en el conflicto de Israel y Palestina, pero ninguno de los dos permitió que su pasión les nublara la mirada hasta el punto de ver a sus adversarios como una encarnación del mal puro. Comprometerse decididamente en favor de determinados valores sin por ello despreciar a los que no los comparten me parece el principio que defienden Said y Margalit, y me siento orgulloso de poder alinearme en esta opción.

El nihilismo, o rechazo radical de los valores, los considera producto exclusivo de la voluntad de poder. El maniqueísmo impone una división definitiva de los hombres en buenos y malos. Debo la exigencia de huir tanto de uno como del otro a la educación que recibí, a veces a mi pesar, en mis primeros años de vida, en Bulgaria. Mi país natal estaba entonces sometido a una dictadura totalitaria comunista por la que yo no sentía la menor simpatía. Existían el bien y el mal, dado que el régimen representaba el mal. Pero al mismo tiempo el estatus de estas categorías se había vuelto problemático, porque el pensamiento totalitario se basaba en una oposición rígida entre bien y mal, y en consecuencia entre amigo y enemigo. El totalitarismo no tolera las diferencias. Quien no está con nosotros está contra nosotros, decían. Toda persona que no se entusiasmara era considerada adversario, todo adversario era un enemigo, y todo enemigo merecía una sola suerte: ser eliminado.

Por lo tanto, si yo encerraba el pensamiento totalitario en la figura del mal, no solo no descartaba este pensamiento, sino que seguía sufriendo su presión. Cambiando «comunismo» por «capitalismo», habría cambiado el contenido de la categoría «mal», pero no su estatus.

El pensamiento totalitario es una forma de maniqueísmo, y la práctica totalitaria consistía en erigir por todas partes fronteras infranqueables. Una de ellas rodeaba los países del «ámbito socialista». Lo que en Occidente llamaban «telón de acero» se consideraba una barrera ideológica, pero para nosotros, habitantes de los países del Este, este telón existía físicamente, porque solo podíamos cruzarlo arriesgando la vida. Hasta mucho después, cuando el régimen se había debilitado un poco, no adoptó otra actitud, la de expulsar a los individuos que le molestaban, actitud que sin embargo le parecía el colmo del escándalo a nuestro querido Spinoza, que trescientos años antes escribía en su Tratado teológico-político: «¿Qué peor condición imaginar para el Estado que aquella en la que a hombres de vida recta, porque tienen opiniones disidentes y no pueden disimular, se les manda al exilio como a malhechores?».[2]

Por un feliz cúmulo de circunstancias, conseguí cruzar el telón de acero en 1963 y me instalé en Francia, en París. Marcado por la voluntad totalitaria de trazar separaciones estancas, transgredirlas se convirtió para mí en una especie de vocación y me dediqué a hacer de «contrabandista». Al principio era una necesidad. Me había educado en una tradición y trabajaba en otra, así que constantemente debía traducir mentalmente, no solo de una lengua a otra, sino también de una manera de entender el mundo y las relaciones humanas a otra. A ello se añadió mi necesidad de cruzar las fronteras de las disciplinas. En un primer momento, cuando quise entender la naturaleza y el papel de los símbolos en los intercambios humanos, me di cuenta de que la reflexión sobre este tema estaba dispersa en diversas disciplinas, que no tenía razón para mantener separadas: lógica, teología, retórica, hermenéutica, estética, lingüística… Unos años después, cuando quise ampliar mi ámbito de estudios a otros rasgos del comportamiento humano, no podía dejar de recurrir a los conocimientos acumulados por las diferentes ciencias sociales: antropología, sociología, psicología y,

por supuesto, la historia en todas sus formas.

Esta misma necesidad de cruzar las fronteras –no necesariamente para abolirlas, sino para que los territorios separados se comuniquen– me llevó a cuestionar las categorías que estructuran nuestra reflexión. Desde el advenimiento de las religiones monoteístas, por lo tanto desde la Antigüedad, el pensamiento occidental coloca una barrera infranqueable entre Dios creador del mundo, absoluto, perfecto e infinito, y el mundo, la existencia terrenal, condenada a lo relativo, a la imperfección y a la finitud trágica. Lo infinito y lo ilimitado, que las visiones paganas del mundo colocaban en el origen del universo e identificaban con un caos que correspondía a los hombres domesticar y ordenar dotándolo de forma, se convertían ahora, desde la perspectiva monoteísta, en símbolos de un ideal inaccesible. Y a finales del siglo XVIII, cuando intentaron liberarse de la referencia a lo divino, la revolución romántica cambió el contenido, pero no la estructura de esta imagen. Ahora es el genio, artista o filósofo, el que quedaba separado de la multitud de filisteos por una barrera infranqueable, y la producción de su espíritu se oponía radicalmente a la mísera vida cotidiana, propia de las masas ignorantes.

Es cierto que esta manera de pensar maniquea no imperó de forma absoluta en la cultura occidental. De entrada porque esta no dejó de mantener contactos con otras culturas. Pero en las tradiciones extraeuropeas, y especialmente en las de Extremo Oriente, prevalece otra articulación entre finito e infinito, y el arte y la belleza ya no son la negación del mundo real, sino su conformación y su condensación. Aquí todo gesto puede magnificarse hasta convertirse en arte: hacer un ramo de flores o cerrar un paquete, beber té o arreglar un jardín. A esto se añade el impacto de un rasgo fundamental de la doctrina cristiana, la existencia de un hombre-dios, un ser que forma parte de los dos elementos. Hasta qué punto la idea es revolucionaria podemos verlo en las vivas reacciones que suscita en su tiempo. Aparecen inmediatamente interpretaciones del mensaje cristiano (calificadas más tarde como herejías) que niegan la naturaleza divina de Cristo. Aunque la Iglesia adopta el dogma de la encarnación, comparte también determinadas opciones de los maniqueos y considera que la existencia terrenal es una maldición. En cualquier caso, la figura de

Cristo representa un testimonio vivo de la permeabilidad de las fronteras entre divino y humano, entre arriba y abajo, lo que más adelante posibilitará regresar a esa parte esencial del mensaje de Cristo.

Gracias a la ambivalencia de la doctrina cristiana, podrá socavarse esporádicamente el maniqueísmo, sin que esta victoria suponga que se tambalee la fe, y menos aún que se destruyan todos los valores. Uno de los episodios más gloriosos de esta superación de la ruptura entre cielo y tierra corresponde a la pintura holandesa de género del siglo XVII. En un principio, los cuadros debían ilustrar principios morales, alabar las virtudes y condenar los vicios, pero los pintores descubrieron progresivamente la belleza del mundo cotidiano y quisieron elogiarla. Al colocar en el pedestal de los dioses, los reyes y los héroes a humildes artesanos y gente del pueblo, mujeres que barren el patio o que preparan la comida, niños que juegan o que nos miran con ojos que la enfermedad convierte en tristes, los pintores contemporáneos de Spinoza, Pieter de Hooch, Gerard Terborch, Gabriel Metsu y tantos otros nos transmiten un pensamiento fuerte. Como yo mismo escribí: «La belleza no está más allá o por encima de las cosas vulgares, está dentro de ellas, y basta una mirada para extraerla y mostrarla a todos».[3]

¿Cómo pensar hoy el bien y el mal? Yo no creo en la bondad divina, y tampoco en la maldad que encarna el diablo, que se habría apoderado del alma de algunos individuos. Los seres humanos me parecen de entrada indeterminados a nivel moral. No son buenos o malos, sino que llegan a serlo. ¿Por qué? «El bien y el mal brotan de la misma fuente»,[4] escribía Jean-Jacques Rousseau. ¿Qué fuente? A nivel individual, la necesidad imperiosa de confirmar la propia existencia y de que se reconozca su valor, y para satisfacer esta necesidad estamos dispuestos a recurrir a cualquier medio. Pero los «medios» son muy diversos. Podemos obtener esta satisfacción tanto por el amor que sienten los demás por nosotros como por la humillación a la que nos someten. Encontramos esta ambivalencia en las acciones colectivas. Las mayores desgracias de la humanidad no son obra de algún genio malvado, sino de hombres de Estado poderosos que quieren el bien de su pueblo o de la humanidad, y que para alcanzar este noble objetivo están dispuestos a sacrificar

varios miles o varios millones de vidas humanas.

Esta visión de la moral humana posee un elemento alentador: hacer el bien ya no es prerrogativa exclusiva de los santos y los héroes, sino un camino abierto para todos. No comparto la extendida visión (era la de Kant, por ejemplo) de que solo hacemos el bien superando nuestras inclinaciones. Eso implicaría suponer que todas nuestras inclinaciones son malas, pero todos tendemos a querer a las personas que nos rodean, y esa inclinación es buena. Así que prefiero pensar, de nuevo con Rousseau, que podemos ser virtuosos por deber y por placer. Pero esta perspectiva es también inquietante, porque nos muestra la facilidad –o, como también dicen, la banalidad– del mal.

No protestamos al saber que el bien está al alcance de todos, pero deseamos protegernos de toda sospecha de que el mal pueda alcanzarnos, y en general preferimos erigir un muro infranqueable entre nosotros y los asesinos, los criminales, los monstruos y los responsables de determinadas manifestaciones concretas del mal. Al hacerlo, repetimos el gesto paradójico que describía respecto del totalitarismo, renunciamos a la unidad de la especie humana, y a la vez reprochamos a los demás que discriminen.

Para evitar que el mal vuelva debemos intentar a toda costa entenderlo, condición necesaria para actuar sobre sus causas, no solo sobre sus manifestaciones. Pero para evitar que el mal nos destruya, ya no en el futuro, sino en el presente, no basta con adoptar una actitud contemplativa y estudiar el mal. Hay que empezar por luchar contra él. Los medios de esta lucha son distintos en función del nivel en el que nos coloquemos. En el mundo de las relaciones personales, privadas e íntimas, no podemos apelar a la ley, solo podemos actuar mediante la educación, que nos mostraría lo estrechas que son las verdades del egoísmo y lo felices que puede hacernos la felicidad de los demás. En el mundo público nos vemos abocados a confiar en las instituciones democráticas, cuya función es impedir toda irrupción de la violencia entre individuos y también toda injerencia del Estado en los derechos de los individuos. Por último, en el plano de las relaciones internacionales, no debemos olvidar que el recurso a la fuerza sigue siendo una posibilidad, porque estas relaciones no obedecen a leyes que impone una fuerza

neutral, sino que pueden exigir la intervención armada. La tentación pacifista es nefasta, y es preciso asumir la verdad trágica de esta constatación. El gran escritor francés Romain Gary, que luchó en la Segunda Guerra Mundial, decía poco antes de morir: «Hitler nos condenó a matar. Incluso las causas más justas nunca son inocentes».

Rechazar el maniqueísmo significa ser conscientes de que el mal no es del todo ajeno a nosotros y de que no siempre hay que eliminar al que lo comete. Rechazar el nihilismo, o el relativismo radical, significa comprometernos decididamente en favor de determinados valores. El camino que permite unir estos dos rechazos es estrecho, y no estoy seguro de haberme mantenido siempre en él, sin inclinarme hacia un lado o hacia otro. Pero sigo estando convencido de que, aunque estrecho, existe y podemos tomarlo. Y es el camino que me gustaría recomendar a todos.

▪

1. Discurso de recepción del Premio Lente de Spinoza (otorgado por la Fundación del Premio Internacional Spinoza) en Ámsterdam, marzo de 2004.

2. Baruch Spinoza, Traité théologico-politique, París, Garnier-Flammarion, 1997, p. 333. [Trad. esp.: Tratado teológico-político, Madrid, Tecnos, 1985.]

3. Tzvetan Todorov, Éloge du quotidien, París, Seuil, 2010, p. 149. [Trad. esp.: Elogio de lo cotidiano, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013.]

4. Jean-Jacques Rousseau, Œuvres et correspondance inédites, París, Streckelsen-Moultou, 1861, p. 133.